

# ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ  
РЕЛИГІОЗНОЙ МЫСЛИ

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,  
при участі Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА  
и Г. Г. КУЛЬМАНА.

Близкайшиe сотрудники: Н. С. Арсеньевъ, С. С. Безобразовъ, прот. С. Булгаковъ, И. П. Демидовъ, Б. К. Зайцевъ, Л. А. Зандеръ, В. В. Зъньковский, А. В. Ельчаниновъ, П. К. Ивановъ, В. Н. Ильинъ, Л. П. Карсавинъ, А. В. Карташевъ, Н. О. Лосский, А. М. Ремизовъ, П. Н. Савицкий, П. П. Сувчинский, Кн. Г. Н. Трубецкой, Кн. Н. С. Трубецкой, Г. В. Флоровский, С. Л. Франкъ, прот. С. Четвериковъ.

— Адресъ редакціи и конторы : —  
в, RUE DUPUYTREN, PARIS (VI).

Цѣна I-го номера (двойного) — 16 фр. (долл. 0,80).

Подписная цѣна — 45 фр. въ годъ, долл. 2,25 (4 книги). Подписка принимается въ конторѣ журнала.

СЕНТЯБРЬ 1925

№ 1.

(двойной номеръ). .

№ 1.

## СОДЕРЖАНИЕ.

1. Духовныя задачи русской эмиграціи. (Отъ редакціи).
2. С. Л. Франкъ. — Религіозныя основы общественности.
3. Н. А. Бердяевъ. — Царство Божіе и царство кесаря.
4. Прот. С. Булгаковъ. — Очерки учения о церкви.
5. Б. П. Вышеславцевъ. — Значеніе сердца въ религіи.
6. Прот. С. Четвериковъ. — Изъ истории русского старчества (Паисій Величковский).
7. Князь Г. Н. Трубецкой. — Памяти Святѣшаго патріарха Тихона.
8. В. В. Зъньковскій. — Религіозное движение среди русской молодежи за границей.
9. Изъ русской духовной жизни: С. С. Безобразовъ. — Русскій православный богословскій институтъ въ Парижѣ. Н. А. Бердяевъ. — Евразійцы. П. К. Ивановъ. — Епархиальныя съѣзди въ Москвѣ.
10. Изъ западной духовной жизни: Проф. Тиллихъ. — Діалектическая теология. (К. Бартъ). С. Фюмэ. — Пилигримъ Гроба Господня (Л. Блуа). Н. С. Арсеньевъ. — Современныя течения въ католичествѣ и протестантизмѣ въ Германіи. Н. А. Бердяевъ. — Неотомизмъ. Кн. Г. Н. Трубецкой. — Католический богословъ о русской религіозной психологіи.



# ДУХОВНЫЕ ЗАДАЧИ РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ.

(ОТЪ РЕДАКЦИИ.)

---

Русское разъяніе представляетъ совершенно исключительное, единственное въ исторіи явленіе. По размѣрамъ своимъ явленіе это можетъ быть сравниваемо лишь съ еврейской діаспорой. Вънъ родины оказались миллионы русскихъ людей самыхъ различныхъ социальныхъ слоевъ, профессій, идеальныхъ направлений. По составу своему русская эмиграція очень сложна и очень отличается отъ эмиграціи эпохи французской революціи. Къ ней принадлежатъ испуганные и озлобленные обыватели. Но къ ней принадлежитъ также нашъ высший культурный слой, цѣль русской культуры, русские писатели, ученые, художники, артисты. Огромное количество русской молодежи, прошедшей черезъ гражданскую войну, разъяно по всему миру, работаетъ на фабрикахъ, учится въ высшихъ учебныхъ заведеніяхъ Западной Европы. Трудно представить себѣ большую историческую трагедію, чьмъ та, которую переживаютъ русские люди. Огромныя русскія силы оказались какъ бы ненужными для Россіи, не вѣчной, конечно, Россіи, а Россіи сегодняшняго дня. Но христіане не могутъ думать, что уѣхть, который имъ достается въ жизни, случаенъ и безмысленъ. И русское разъяніе имѣть свой смыслъ и цѣль. Не по волѣ только большевиковъ, но и по волѣ Божія Громысла разъяны русскіе люди по всему лицу земли. Съ этимъ связана не только страданія и муки оторванности отъ родины, но и положительная миссія. Сознала ли русская эмиграція эту миссію? Эта миссія не можетъ заключаться въ горделивомъ сознаніи своего превосходства надъ тѣми, которые остались внутри Россіи, въ культивированіи чувства злобы и мести, въ мелочной политической враждѣ, основанной на фикціяхъ. Эта миссія лежитъ прежде всего въ духовныхъ задачахъ, въ сбираніи и выковываніи духовной силы, въ духовномъ преодолѣніи злобно-мстительного отношенія къ ниспосланникамъ Богомъ испытаніямъ. Русскіе люди насильственно-оторваны отъ благъ жизни, они освобождены отъ порабощенности материальными предметами, они по повелѣнію Божію проходятъ суровую школу аскезы, которой

не хотъли пройти по собственной воль. И облегчена для нихъ возможность обратиться хъ духовной жизни, хъ внутреннему человѣку, углубиться, полюбить иной міръ больши, чѣмъ этотъ міръ. Всѣ мы несемъ послѣствія своихъ грѣховъ и вѣсмы можемъ надѣяться на лучшую жизнь, лишь пройдя черезъ покаяніе. Никто не можетъ считать себя безгрѣшнымъ и дѣлать невинное выраженіе лица, видѣть все зло жизни лишь въ другихъ. Это — не христіанское отношеніе къ жизни. Русская эмиграція не состоить изъ невинныхъ людей, въ отличіе отъ виновныхъ, пребывающихъ въ Россіи. Она состоить изъ виновныхъ и ея положительная духовная миссія можетъ быть исполнена лишь въ мѣру сознанія ею своей виновности. «Правые» должны это сознать не менѣе, чѣмъ «лѣвые». Русское культурное общество, нынѣ въ ужасѣ отшатнувшееся отъ антихристіанского образа русской революціи, тысячу разъ измѣняло христіанскимъ завѣтамъ и мало думало объ осуществленіи христіанской правды. Путь же, противоположный христіанскимъ завѣтамъ, путь отрицающей христіанскую правду, нынѣ пройдетъ до конца въ большевизмъ. Но не большевики его начали. Всѣ мы, правые и лѣвые, его начали и по разному далеко на этомъ пути заходили. Зло началось у тѣхъ, которые были господами жизни, и лишь завершилось у тѣхъ, которые противъ нихъ востали. Старая наша жизнь была во многомъ злой и грѣховной жизнью. И движеніе противъ большевизма можетъ быть основано на началахъ, столь же противоположныхъ христіанскимъ завѣтамъ, столь же попирающихъ Христову правду, столь же корыстныхъ, какъ и самъ большевизмъ. И тогда не будетъ благословенія Божія надъ этимъ движеніемъ. Злоба, ненависть и месть есть все тѣ же ядъ большевизма, какими бы высокими словами эти состоянія ни прикрывались. Задача культурного слоя русской эмиграціи есть духовная задача осознанія той истины, что есть только одно движеніе противъ царства антихриста, на которомъ почтѣтъ Божія сила, это — движеніе осуществляющее Христову правду и ею вдохновляющееся. «Сей же родъ изгоняется только молитвой и постомъ». (Матв. Гл. 17, 21). Сознаніе этой религіозной истины не означаетъ проповѣди пассивности. Наоборотъ, это есть призывъ хъ величайшей духовной активности, которая приведетъ и къ активности общественной и исторической. Но общественная активность бесплодна и пуста, если она не исходить отъ активности духовной, отъ измѣненія духа, отъ обрѣтенной духовной силы. Злые силы, дѣйствующія въ революціи и накопившіяся въ старой русской жизни, могутъ быть преодолѣны лишь новыми и творческими силами добра, раскрывающимися въ результаѣтъ пережитаго опыта.

Русской эмиграціи при длительномъ пребываніи въ родинѣ грозить распыленіе, денационализация, потеря связи съ Россіей, съ русской землей и русскимъ народомъ. Каждый можетъ превратиться въ оторванный атомъ, занятый исключительно сохраненіемъ своей жизни. Лишь напряженной духовной жизнью, лишь вѣрностью идти Россіи можетъ русское разстяніе сохранить себя, какъ единый русскій народъ, органически связанный съ русскимъ народомъ, въ совѣтской Россіи сохранившимъ

вѣрность той же идѣи. Расколъ между эмиграціей и Россіей, оставшейся подъ большевизмомъ, долженъ быть преодолѣнъ. Отъ этого зависитъ будущее русского народа. Процессы, происходящіе въ эмиграціи, сами по себѣ не имѣютъ значенія, они имѣютъ значеніе лишь въ органической связи съ тѣми процессами, которые происходятъ въ самой Россіи. И преодолѣнъ расколъ долженъ быть прежде всего духовно, религіозно. Преодолѣніе его означаетъ преодолѣніе эмигрантской психологіи. На почвѣ чисто политической лишь углубляется расколъ между русскими за границей и русскими въ Россіи и внутри самой эмиграціи увеличивается вражда. Единство устанавливается духовно и русскимъ его нужно искать вокругъ Православной Церкви. Только черезъ Православную Церковь эмиграція можетъ ощутить себя единимъ русскимъ народомъ. Только въ религіозномъ движеніи русскіе въ Россіи и русскіе за границей составляютъ единый духовный организмъ. Отсюда лишь можетъ начаться и национальное объединеніе и укрѣпленіе и можетъ быть подготовлена братская встрѣча разорванныхъ частей русского народа. Русская идея всегда была религіозной идеей. Это есть идея Святой Руси, а не имперіалистическая идея Великой Россіи. Вотъ почему задача лучшей части русской эмиграціи лежитъ болѣе всего въ области духовной культуры и религіозной жизни. Русская эмиграція призвана хранить преемственность русской духовной культуры и въ мѣру силъ своихъ способствовать ея творческому развитію. Задача же политическая для нея вторична и производна, подчинена задачѣ духовно-религіозной. Политическая измѣненія произойдутъ прежде всего въ самой Россіи, тамъ должна быть проявлена активность. Русскій народъ, преодолѣвъ революцію изнутри, самъ рѣшишь свою участъ и ему ничего нельзѧ навязать извнѣ. Политика есть дѣйствіе, а не словопрѣніе и не доктринерская риторика. Политика предполагаетъ дѣйствіе среди своего народа. Послѣ революціи политика можетъ быть только пореволюціонной, а не дореволюціонной. И мы ни мало такой политики не отрицаемъ. Но въ эпоху кризисовъ и историческихъ переломовъ, когда разрушенъ старый строй жизни, когда ничего не осталось отъ старой соціальной структуры общества, воз-созданіе жизни должно начинаться съ возсозданія духовнаго организма народа, съ измѣненія и укрѣпленія религіозныхъ вѣрованій народа. Въ Россіи все опредѣлится вѣрованіями народа, его духовнымъ состояніемъ. Утопично, мечтательно, не реально строить общественные и политические планы, игнорируя и презирая народную и общественную психику, духовную направленность, опредѣляющія вѣрованія. Въ Россіи прежде всего предстоитъ колоссальная работа духовнаго просвѣтленія и просвѣщенія выпавшихъ изъ старого уклада, всколыхнувшихъ и пришедшихъ въ бурное движеніе народныхъ массъ. Къ этому нужно духовно готовиться. И съ этой подготовкой связана первая задача эмиграціи. Лишь за границей можетъ себя выразить русская духовная культура и могутъ на свободѣ накопиться творческія религіозныя силы для грядущаго национально-культурного возрожденія Россіи. И силы эти накапливаются прежде всего въ молодежи, которая жаждетъ новой христіанской жизни,

а не реставрації старой гръжковной жизни. Религіозная жизнь въ современной Россіи есть подвигъ и героизмъ, она тамъ напряженнѣе, чѣмъ за границей. Тамъ, а не здѣсь являются исповѣдники и мученики. Тамъ утверждѣніе своей духовной свободы есть уже своеобразное мученичество. Тамъ свободное дыханіе, сопротивляющееся ядамъ, предполагаетъ великое напряженіе духа. И эмиграціи подобаетъ, проходя мимо мучениковъ, мимо людей совершающихъ подвигъ, чтобы жить достойной жизнью, снимать шляпу и низко наклонять голову. Но въ Россіи сейчасъ не можетъ себя выразить религіозная, философская и научная мысль, не можетъ быть вполнѣ свободной литературы и органовъ печати, невозможны организаціи христіанской молодежи. Эти задачи лежатъ на эмиграціи. И до сихъ поръ недостаточно эти задачи выполнялись. Исполнять свои подлинныя задачи эмиграціи мышало ложное сознаніе себя отдельной отъ нынѣшней Россіи націей или даже единственной подлинно русской націей, переселившейся за границу.

Есть еще одна миссія, которая не была достаточно сознана православной частью русской эмиграціи. Не случайно русскіе православные люди приведены въ тѣсное соприкосновеніе съ западнымъ міромъ, съ христіанами Запада. Православіе имѣть вселенское значеніе и оно не можетъ продолжать находиться въ національно-замкнутомъ и изолированномъ состояніи, оно должно стать духовной силой, действующей въ міръ. Русскіе, оставшіеся върными въртъ отцовъ, принуждены жить среди чужого міра, или міра безбожнаго и безрелигіознаго или христіанскаго, но по иному исповѣдующаго христіанство. Возможна разная установка въ отношеніи къ западному христіанству. Русскіе православные люди могутъ оставаться въ состояніи замкнутости и изоляціи, могутъ утверждать свое православіе пугливо и подозрительно, повсюду видя опасности и соблазны, отказываясь отъ всякаго духовнаго общенія и сотрудничества съ западнымъ духовнымъ міромъ, съ людьми другихъ христіанскихъ въроисповѣданій. Это есть пережитокъ старой психологіи, совершенно негодной для нашей эпохи, психологіи слабости и дурной замкнутости въ себѣ и семье, психологіи расчитывающей на външнюю помощь государственной власти. На почвѣ этой психологіи рождается мнительность и подозрительность, разрушительная для духовнаго здравья, для творческой духовной жизни. Мы не можемъ долгое оставаться замкнутыми и изолированными и мы не пользуемся уже покровительствомъ государства. Мы волей Промысла Божія поставлены въ общеніе съ западнымъ духовнымъ міромъ, должны стараться его узнатъ и вступить съ нимъ въ братское общеніе, объединяясь съ нимъ во имя борьбы съ силами антихристіанскими. Но можетъ быть и другое отношеніе. Русскіе могутъ постепенно терять своеобразіе своего духовнаго типа, отрываться отъ своихъ національно-религіозныхъ корней, могутъ растворяться въ западной жизни, приспособляясь, вступая въ компромиссы. Такого рода установка совсѣмъ для нась непріемлема и о ней не стоитъ даже говорить. Но есть еще третья установка, единственно правильная. Русскіе люди могутъ оставаться върными своему

религіозному типу, утверждать свою вѣру, мужественно и открыто сознавать ея вселенское значеніе и изъ глубины своего духовнаго типа, изъ глубины своей вѣры, приходить въ общеніе съ христіанами Запада, сотрудничать съ ними, устанавливать ближне братскія отношенія между христіанами вѣсьмъ въроиспоеѣданій. Наступили времена большаго объединенія всего христіанскаго міра, христіанъ вѣсьмъ въроиспоеѣданій. Востокъ и Западъ не могутъ оставаться замкнутыми и изолированными. И это нужно понимать не въ смыслѣ отвлеченнаго интерконфесіонализма, творчески безплоднаго, а въ смыслѣ установленія большаго духовнаго единенія изъ глубины каждого въроиспоеѣданія, черезъ движеніе въ глубь, по вертикалу, а не по горизонталу, не по вѣнчаней пространственной вселенскости. Западная Европа перестаетъ быть монополистомъ культуры, въ ней чувствуется истощеніе. И Востокъ, прежде всего русскій Востокъ приобрѣтетъ большее міровое значеніе, чѣмъ имѣлъ раньше.

Журналъ «Путь» стремится быть выразителемъ духовныхъ и религіозныхъ задачъ русской эмиграціи. Это есть органъ православный и вмѣсть съ тѣмъ связанный съ традиціями русской творческой религіозной мысли. Имена Хомякова, Достоевскаго, Вл. Соловьева, Бухарева, В. Несмѣлова, Н. Федорова близки и дороги руководителямъ этого журнала. Идея христіанской свободы была выношена русской религіозной мыслию XIX вѣка и мы должны быть ей вѣрны. Мы должны бороться за достоинство и свободу человѣческаго духа, за самый образъ человѣка, нынѣ попираемый. И журналу «Путь» предстоитъ борьба на два фронта: противъ теченій, которыхъ думаютъ обрѣсти духовное творчество въ разрывъ съ Православной Церковью и противъ теченій, которое враждебно духовному творчеству и хочетъ исключительно реакціи и реставраціи. Мы исходимъ изъ сознанія, что старый міръ «новой исторіи» рушится и что начинается новая міровая эпоха. Внутри Православія можетъ быть творческое, возрождающее и обновляющее теченіе, отвѣчающее новымъ запросамъ. Положеніе Православной Церкви въ міръ рѣзко, катастрофически измѣнилось и передъ ней стоять новыя задачи. Образуется новый укладъ православной души, болѣе активный, отвѣтственный, творческій, болѣе мужественный и безстрашный. Въ русской религіозной мысли были выношены творческія идеи, которыхъ могутъ способствовать христіанскому возрожденію. Остро были поставлены проблемы, на которыхъ не было еще дано яснаго церковнаго отвѣта, проблемы о человѣкѣ и космосѣ, проблемы отношенія христіанства къ культурѣ и исторіи, проблемы охристовленія жизни. Исключительное пониманіе христіанства, какъ религіи личнаго спасенія, отрицаніе творческаго отношенія къ вопросамъ жизни вселеновѣческой и всемірной, неразрѣшеннность въ христіанскомъ духѣ вопросовъ культуры и соціального устроенія и является источникомъ страннѣхъ разстройствъ въ христіанскомъ мірѣ. Въ религіозно-церковной жизни русской эмиграціи есть реакціонно-реставраторскія теченія, которыхъ хотѣли бы вернуть Церковь къ старому положенію, забывая, что Церковь была угнетена и унижена, что отношенія между церковью и государствомъ были нестерпимы для

христіанського сознанія, що старий бути нашъ була скръє языческій, чъмъ христіанскій, що общество наше было очень мало христіанское. Эти теченія смотрять на Церковь, какъ на орудіе государственной и соціальной реставрації. Мы должны въсъми силами стремиться къ возрожденію Россіи, но возрожденію ея въ Христовой правдѣ. Безумно было бы възстановливать неправду, за которую мы терпимъ кару. Въ положеніи христіанства до катастрофы была нѣправда и ложь, которая и вызвала катастрофу. Капиталистическое общество не менѣе антихристіанское, чъмъ общество коммунистическое. Борьба буржуазного общества и соціалистического общества не есть борьба добра и зла, — въ ней выявляются лишь двѣ формы зла. Подлинная же борьба есть борьба Христова и антихристова духа, который проявляется по винности въ полярно противоположныхъ образахъ. И русскій народъ и весь міръ вновь съ небывалой остротой стали передъ задачей до конца серъезно понять и принять христіанство и осуществлять его дѣйствительно и реально въ жизни не только личной, но и общественной. На развалинахъ буржуазного общества нужно строить общество христіанское, нуэсно воспользоваться этимъ благопріятнымъ положеніемъ, а не возрождать разложившееся антихристіанское старое общество. Если же мы не будемъ христіанской правды осуществлять въ жизни, то антихристіанскія и антихристовы начала будуть все болѣе и болѣе побѣждать. Въ этомъ смыслѣ нашей эпохи. Необходимо активное противліеніе антихристову злу, но противліеніе христіанское и во имя Царства Христова. Раскрытию этого сознанія въ русской эмиграціи будеть въ мѣру силь своихъ способствоватъ журналъ «Путь».

Путь мысли входить въ путь жизни, какъ одинъ изъ ея опредѣляющихъ моментовъ. Познанію принадлежитъ творческая роль въ жизни. Русскимъ въ эпоху всеобщаго смышенія нужно повысіеніе умственной и духовной культуры. Иначе они останутся безоружными въ борьбѣ, которая происходитъ въ мірѣ. Для борьбы въ современномъ мірѣ нужно усовершенствованное умственное и духовное вооруженіе. И мы хотѣли бы способствовать выработкѣ этого вооруженія. Народныя массы отпадаютъ отъ Христіанской вѣры и отъ Церкви, проходять черезъ поверхностное полу-просвѣщеніе, черезъ атеизмъ и нигилизмъ, интеллигенція же и высшій слой культуры возвращается къ Христіанской вѣрѣ и Церкви. Это иѣнность стилю Православія. Онъ перестаетъ быть простецкимъ, мужицкимъ по преимуществу. Нужны отвѣты на болѣе сложные умственные запросы, на болѣе утонченную интеллектуальность. И мы хотѣли бы по мѣру силь отвѣтчать этимъ запросамъ, помогать повышенію религіозной сознательности.

## РЕЛИГИОЗНЫЯ ОСНОВЫ ОБЩЕСТВЕННОСТИ.

---

Человечество переживает въ настоящее время одинъ изъ тягчайшихъ и глубочайшихъ идеиныхъ кризисовъ, когда либо имъ испытанныхъ. Старая вѣрованія пришли въ упадокъ и не имѣютъ власти надъ сердцами; новой вѣры не видио — человечество не знаетъ больше, къ чему оно должно стремиться, для чего жить, какія начала оно должно воплощать въ жизни. Такъ какъ послѣдняя провѣрка міровозрѣнія есть его приложеніе къ жизни, опытъ согласио съ нимъ жизни, то этотъ идеиный кризисъ отчетливѣе всего обнаруживается въ фактѣ общественіи безъ идеиности и общественнаго невѣрія. На словахъ или въ отвлеченномъ размышленіи большинство людей какъ будто еще имѣютъ какую-то вѣру: одни вѣруютъ въ христианство, другіе — въ науку, третыи — въ человѣка и т. п. Но мало у кого осталась та цѣльная, подличная вѣра, которая узнается по ея плодамъ: вѣра, опредѣляющая все поведеніе человѣка, выражаящаяся въ яснѣмъ и непосредственномъ посниманіи добра и зла, должностнаго и недопустимаго, въ личной и общественной человеческой жизни. Но если въ области личной жизни, давнишніе многовѣковые навыки еще оставили какой то слѣдъ въ привычкахъ, какъ бы инстинктивныхъ оцѣнкахъ и современныхъ людей, если мы — почему-то — и теперь убѣждены, что убивать, красть, прелюбодѣйствовать нехорошо, а любить людей, быть воздержнымъ, уважать чужія права и т. п. — хорошо (хотя и тутъ часто мы вѣримъ въ это только на словахъ, а въ жизни обнаруживаемъ сомиѣнія въ незыбломъ этихъ оцѣнокъ, а тѣмъ болѣе не имѣемъ вѣрной и обоснованной оцѣнки въ сколько нибудь сложныхъ вопросахъ нравственной жизни) — то въ области общественныхъ идеаловъ современная мысль является картину совершенной растерянности. Послѣдній могущественный общественный идеалъ, который еще такъ недавно волновалъ и зажигалъ сердце — соціализмъ — въ настоящее время окончательно рухнулъ; его ложность и призрачность для всѣхъ искренне вѣрующихъ людей одинаково изобличены и въ его прямолинейномъ осуществленіи въ Россіи, превратившемъ русскую жизнь въ адъ, и въ труслин-

вомъ отречені отъ него въ рѣшительный моментъ, происшедшемъ въ силу какого-то непосредственного инстинкта самосохраненія, въ средѣ европейскихъ соціалистовъ. Отнынѣ люди, подлинно ищущіе правды и не закрывающіе глаза на дѣйствительность, вѣровать въ соціализмъ болѣе не могутъ. А всѣ другіе общественные идеалы были пощечены и потеряли свою жизненную силу еще раньше; никто уже не можетъ подлинно, всей душой вѣровать ни въ «демократію» съ ея «свободой» и «равенствомъ», ни въ «прогрессъ», ни въ «просвѣщеніе». И если многіе, испытавъ это разочарованіе, какъ бы механически отталкиваясь отъ всего, что раньше почиталось «лучшимъ», болѣе «передовымъ» и «идеальнымъ», по инерціи откатываются назадъ и хотятъ воскресить основы старой жизни, говорить о возрожденіи «монархіи», о «священномъ правѣ собственности», о правомѣрности сословныхъ привилегій, — то эта вѣра «отъ противнаго» не есть настоящая вѣра, не понимаютъ, что всѣ эти старыя начала сами поксились на какой-то непосредственной цѣльной вѣрѣ, были плодомъ общаго міровоззрѣнія, которое именно и отсутствуетъ въ душахъ современныхъ людей, — и что ихъ поэтому нельзя заново сколотить изъ ихъ обломковъ, а можно только взрастить въ душахъ людей, для чего нужно именно соотвѣтствующее, отсутствующее теперь, зерно общей вѣры.

Этотъ жестокій и какъ будто безысходный кризисъ общественной вѣры, во всей своей дѣйственной силѣ обнаружившійся послѣ войны и русской революціи, когда человѣчество почувствовало себя потерявшимъ дорогу и зашедшімъ въ тупикъ, въ чисто идеиномъ отношеніи подготовлялся уже давно, въ рядѣ господствовавшихъ общественно-философскихъ теченій. Изъ нихъ мы укажемъ здѣсь лишь на одно, въ этомъ смыслѣ, быть можетъ, главнѣйшее: на укрѣпившійся въ связи съ успѣхомъ исторического знанія и проповѣдуемый втеченіе послѣдняго вѣка, какъ высшее завоеваніе человѣческаго знанія, и сторицкій релятизмъ. Тщательное и пристальное изученіе прошлаго, привело къ убѣждѣнію, которое раньше было неизвѣстно, — къ убѣждѣнію въ полномъ своеобразіи эпохъ, ихъ міровоззрѣній, жизненныхъ идеаловъ и укладовъ. Отсюда возникло утвержденіе, что не существуетъ и не можетъ существовать вѣчныхъ, истекающихъ изъ самой природы человѣка и изъ неизмѣнной воли Божіей, незыблемыхъ законовъ и началъ общественной жизни: каждая эпоха живетъ, мыслить и вѣрить по своему, такъ это есть, такъ это только и можетъ быть, и потому такъ и должно быть. Усмотрѣніе реальности исторического развитія, исторической измѣнчивости есть, конечно, большое и цѣнное достиженіе человѣческой мысли, которое и практически можетъ дать многое для осмысленія жизни. Но когда оно принимаетъ форму исторического релятизма, когда оно ведетъ къ забвенію или отрицанію вѣчныхъ и неизмѣнныхъ началъ жизни, то оно ведетъ къ нигилизму, къ невѣрію. Подобно тому, какъ человѣкъ, дошедший до Протагоровскаго сознанія, что каждый человѣкъ думаетъ по своему и что «истина то, что кажется истиной», самъ не можетъ имѣть никакой

истини, не можетъ уже ии во что вѣрить, такъ и зпоха, дошедшая до сознанія, что каждая эпоха думаетъ и живеть по своему, с а м а уже ии о чмъ не въ состояніи думать и не знать, какъ е й надо жить. Прежнія эпохи жили и вѣрили, нынѣшнія обречена только знать, какъ жили и во что вѣрили прежнія. Прежнія эпохи не въ силахъ были понять порядки и вѣрованія, противорѣчие иихъ собственнымъ. Мы теперь можемъ понять все — потому, что не имѣмъ ии ч е г о собственнаго; или, наоборотъ, потому, что мы поняли в с е, мы потеряли с в о е; во всякомъ случаѣ, широта пониманія и научная объективность искуплена здѣсь совершенной безличностью и безхарактерностью. И съ горечью начинаемъ мы усматривать, что именно потому, что мы понимаемъ в с е, чѣмъ жили прежнія эпохи, мы не понимаемъ одного, самаго главнаго: какъ онѣ могли в о о б щ е ж и т ь, какъ удавалось имъ вообще вѣрить в о ч т о ли б о. Такъ обнаруживается, что для того, чтобы какая либо эпоха (какъ и отдельная личность) могла имѣть свое особое лицо, свой своеобразный обликъ, она должна прежде всего вѣрить не въ свое собственное своеобразіе, а во что-то вѣчное и абсолютное; что прежнія эпохи имѣли исторію именно потому, что онѣ не потопили въ знаніи исторіи с в о е и вѣры и воли. Онѣ творили исторію, а намъ остается только изучать ее. И если исторія не остановилась и въ наши дни, то не потому, что мы ее творимъ, а только потому, что о и а если не творить, то несеть н а с ъ; безсильные создать и утвердить нашу собственную жизнь, мы не имѣемъ даже и покоя неподвижности. Мутные, яростные потоки стихійныхъ страстей несутъ нашу жизнь къ невѣдомой цѣли; мы не творимъ нашу жизнь, но мы гибнемъ, попавъ во власть непросвѣтленнаго мыслью и твердой вѣрой хаоса стихійныхъ историческихъ силъ. Самая многосвѣдущая изъ всѣхъ эпохъ приходитъ къ сознанію своего полнаго без силія, своего невѣдѣнія и своей безломошности.

Въ такомъ духовномъ состояніи самое важное — не забота о текущихъ нуждахъ и запросахъ дня и даже не историческое самопознаніе; самое важное и первое, что здѣсь необходимо — это усиліемъ воли и мысли столкнуть съ себя обезсиливающее наважденіе релятивизма, вновь проникнуться сознаніемъ, что е с т ь, подлинно есть вѣчные незыблемые законы и начала человѣческой жизни, установленные самимъ Богомъ и вытекающіе изъ самого существа человѣка, и попытаться вспомнить хотя бы самыя основныя и общія изъ этихъ началь. Нужно понять, что — хотимъ ли мы того или нѣть, знаемъ ли мы то или нѣть — жизнь наша управляется иѣкими независимыми ни отъ какихъ человѣческихъ представлений, не подчиненными никакой модѣ и никакимъ историческимъ вѣяніямъ божественными началами, и что отъ иасъ зависить не создавать или измѣнять ихъ, а только либо знать ихъ и сознательно направлять по нимъ нашу жизнь, либо, не вѣдая, нарушать ихъ и гибнуть отъ карающихъ послѣдствій нашего невѣдѣнія и нечестія. Мы должны вспомнить вѣчные слова Божественнаго законодателя Израилю: «Заповѣдь сія, которую я

заповѣдаю тебѣ сегодня, не недоступна для тебя и недалека. Она не на небѣ, чтобы можно было говорить: «кто взошель бы для нась на небо, и принесъ бы ее намъ, и далъ бы услышать ее, и мы исполнили бы ее?» И не за моремъ она, чтобы можно было говорить: «кто сходилъ бы для нась за море, и принесъ бы ее намъ, и далъ бы намъ услышать ее, и мы исполнили бы ее?» Но весьма близко къ тебѣ слово сіе; оно въ устахъ твоихъ и въ сердцѣ твоемъ, чтобы исполнить его. Вотъ я сегодня предложилъ тебѣ жизнь и добро, смерть и зло... Если же отвратится сердце твое и не будешь слушать и заблудишь..., то я возвѣщаю вамъ сегодня, что вы логибнете... Въ свидѣтельн предъ вами призываю сегодня небо и землю: жизнь и смерть предложилъ я тебѣ, благословеніе и проклятье. Избери жизнь дабы жилъ ты и потомство твое» (Второзак. 30: 11-19). Мы должны вспомнить слова древняго мудреца, который въ то же давнее время услышалъ отзвукъ этой божественной заповѣди и возвѣстилъ ее Эллинамъ: «Человѣческій нравъ не имѣть вѣдѣнія, лишь божественный его имѣть... Кто хочетъ говорить съ разумомъ, долженъ укрѣпиться тѣмъ, что обще всѣмъ, какъ городъ — закономъ, и еще того болѣе. Ибо всѣ человѣческіе законы пнтаются единымъ божественнымъ закономъ. Онъ повелѣваетъ всюду, довѣрять всему и все побѣждаетъ». (Гераклитъ, fr. 114 Diels). И мы должны вспомнить слова Божественнаго Спасителя: «Не думайте, что Я пришелъ нарушить законъ или пророковъ; не нарушить пришелъ Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вамъ: доколь не прейдетъ небо и земля, ни одна іоста и ни одна черта на прейдетъ изъ закона, пока не исполнится все». (Мате. 5:17-18).

Въ нижеслѣдующихъ строкахъ дѣлается попытка, исходя изъ элементарныхъ, всякому доступныхъ свойствъ человѣческаго общежитія, путемъ философскаго анализа, но лишь въ афористической скатой формѣ намѣтить нѣкоторая изъ самыхъ общихъ началь, незыблемо лежащихъ въ основѣ всякаго общественнаго устроенія, и тѣмъ съ одной стороны пробудить въ современномъ сознаніи забытую мысль о самомъ и а л и ч i и такихъ вѣчныхъ началь, и съ другой — содѣйствовать усвѣнію ихъ содержанія, хотя бы лишь въ самыхъ общихъ очертаніяхъ... Этотъ анализъ не претендуетъ ни на полноту ни на логическую законченность; онъ представляетъ лишь какъ бы программу необходимыхъ размышеній о забытыхъ вѣчныхъ основахъ общественнаго бытія.

## 1.

Въ основѣ всякой общественности лежитъ элементарный фактъ или начало — с о л и д а р н о с т и, непосредственнаго единства многихъ, сопринаадлежности отдельныхъ людей къ нѣкому единому «мы». Постоянно повторяющіяся — начиная съ Эпикура или даже съ софистовъ, а въ особенности въ новое время, съ Гоб-

бса — попытки человѣческой мысли отвергнуть это начало и утверждать возможність общественности на почвѣ однаго лишь разумнаго согласованія единичныхъ эгоистическихъ волъ въ кориѣ ложны и несостоятельны. Прежде всего, такое утвержденіе само по себѣ оставаѣтъ я софизмомъ: никакъ нельзя вразумительно доказать, что человѣку для его личнаго интереса полезно, напр., умереть для защиты родины, или даже воздержаться отъ обмана, воровства и насилия и тамъ, где они могутъ пройти незамѣченными и ненаказанными. А затѣмъ нужно еще показать, какъ возможно такое согласованіе волъ: вѣдь для него необходимо воспріятіе чужой воли, непосредственное живое отношеніе къ нѣкому «ты», а послѣднее — какъ это легко было бы показать — уже предполагаетъ привычное сознаніе принадлежности къ «мы». «Мы» есть лоно, изъ котораго проиэрастаетъ и въ которомъ утверждено всякое отношеніе между «я» и «ты». Всюду въ жизни, где какое либо «я» почему либо не имѣеть живой интуїціи «ты» черезъ сопринаадлежность обоихъ къ общему «мы», общеніе становится невозможнымъ, какъ бы попеизно оно ни было: таково, напр., отношеніе къ члену чужого народа, какъ къ «гою», «нечистому», «басурману» и т. п. Другой членовѣкъ можетъ быть здѣсь въ лучшемъ спучѣ использованъ, какъ орудіе ипн животное, но «общенія» съ нимъ быть не можетъ. Всѣ теоріи, выводящія какія либо формы общенія изъ сочетанія индивидуальныхъ эгоистическихъ волъ, пожны: даже типически утилитарное общеніе на почвѣ экономического обмѣна предполагаетъ элементарную соплиарность, довѣріе между людьми, иначе оно либо вообще невозможно, либо гибнетъ, выражаясь въ попыткахъ взаимнаго ограбленія. Всякое общеніе предполагаетъ какое то единство быта, нравственныхъ понятій, — словомъ, какое то взаимное «пониманіе», наличіе «общаго языка» — въ буквальномъ и переносномъ смыслѣ слова; и эта общность сама никакъ не можетъ «произойти» изъ сочетанія разрозненныхъ волъ, потому что это сочетаніе ее уже предполагаетъ. Безъ этой общности нѣть ни семьи, ни экономического сотрудничества, ни государства. Такъ великий иравственный принципъ: «люби ближняго, какъ самого себя», хотя бы въ ослабленной умапеной формѣ простого у с м о т рѣ и я въ другомъ членовѣкѣ «ближняго», «себѣ подобнаго», воспріятія его, какъ «ты», т. е. связанного со мною и тождественнаго «мнѣ» существа, съ участью котораго связана моя участъ — есть незыблемая и вѣчна основа, безъ которой немыслимо никакое общество; и всяческій новѣйший «индивидуализмъ», что бы онъ ни проповѣдывалъ и сколько бы относительной истины въ немъ ни заключалось, не можетъ нарушить или отмѣнить этого первого и основного начала общественности.

## 2.

Столь же безспорно, однако, въ основѣ общенія лежитъ и другое, въ извѣстномъ смыслѣ противоположное начало: начало личной свободы, самодѣятельности

и спонтанного самообнаружения индивидуального «я». Какую бы роль въ общественной жизни ни игралъ моментъ принужденія, виѣшняго давленія на волю, — въ послѣднемъ итогъ участникомъ общественности является все же личность, спонтанно дѣйствующая индивидуальная воля. Она есть единственный двигатель общественной жизни, и въ отношеніи ея все остальное въ обществѣ есть передаточный механизмъ. Существовали общества, основанныя на рабскомъ труде, и фактически во всякомъ обществѣ есть люди, доведенные до рабского состоянія; но тогда они и не являются участниками и дѣятелями общественной жизни. Никакой дисциплиной, никакимъ жесточайшимъ давленіемъ нельзя замѣнить спонтанного источника силь, истекающаго изъ глубины человѣческаго духа: самая суровая военная дисциплина можетъ только регулировать и воспитывать, а не творить воина — его творить только свободная воля къ подвигу. Жизненное существо общества есть именно индивидуальная человѣческая воля, которая по самому существу своему не можетъ не быть свободой. Человѣкъ есть именно «образъ и подобіе Божіе» и не можетъ быть превращенъ въ вещь или въ механическую силу, дѣйствующую только подъ ударомъ или давленіемъ извнѣ. Всякая попытка парализовать индивидуальную волю, поскольку она вообще осуществима, приводить къ потерѣ человѣкомъ своего существа, какъ образа Божія, тѣмъ самымъ ведетъ къ параличу и омертвленію жизни, къ гибели общества, вмѣстѣ съ человѣкомъ. Всякій деспотизмъ можетъ вообще существовать, лишь поскольку онъ частиченъ, и съ своей стороны опирается на свободную волю. Вотъ почему соціализмъ въ своемъ основномъ соціально-философскомъ замыслѣ — замѣнить цѣликомъ индивидуальную волю, волей колективной, какъ бы отмѣнить самое бытіе индивидуальной личности, поставить на его мѣсто бытіе «коллектива», «общественного цѣлага», какъ бы слѣпить или склеить монады въ одно сплошное тѣсто «массы» — есть безмыслиенная идея, нарушающая основой, неустранимый принципъ общественности и могущая привести только къ параличу и разложенію общества. Онъ основанъ на безумной и кощунственной мечтѣ, что человѣкъ ради планомѣристи и упорядоченности своего хозяйства, своей материальной жизни, способенъ добровольно отказаться отъ своей свободы, отъ своего «я» и стать цѣликомъ и безъ остатка винтомъ общественной машины, безличной средой дѣйствія общихъ силь. Фактически онъ не можетъ привести ни къ чему иному, кроме разнузданного самодурства деспотической власти и отуплѣлой пассивности или звѣринаго бунта подданныхъ. Ибо человѣкъ, который лишается человѣческаго образа, не можетъ быть членомъ и участникомъ общества: онъ можетъ быть только звѣремъ или домашнимъ животнымъ, и, поскольку вообще мыслима такая потеря человѣческаго образа, общества быть не можетъ: остается только фактическое господство дикихъ звѣрей надъ домашними животными, причемъ послѣднія втайне остаются все же неукрощенными и въ любое мгновеніе могутъ обнаружить свою звѣриную природу. Соціализмъ обреченъ гибнуть и отъ неподвижности, мертвости

уже смышанного человѣческаго тѣста, и отъ таящагося въ немъ же хаоса неукрощенной анархіи.

### 3.

Такимъ образомъ, всякое общество по самому своему существу должно опирать ся одновременно и на солидарность, на внутреннее единство, и на внутреннюю же свободу индивидуального «я»; оно должно быть истиннымъ, исконнымъ цѣльмъ (и не только мнимымъ цѣльмъ, извѣтъ и механически слагаемой суммой частей), и цѣльмъ, состоящимъ изъ самодовлѣющихъ, извнутри себя живущихъ и дѣйствующихъ цѣльхъ. Общество есть нѣкое первичное «мы», исконное единство, вѣтъ которого нѣть никакихъ «я», и вмѣстѣ съ тѣмъ оно есть совокупность отдѣльныхъ «я», каждое изъ которыхъ, будучи образомъ и подобиемъ Божіимъ, единственно, неповторимо и живеть извнутри себя самого. Другими словами, поскольку «мы» и «я», общество и личность, мыслятся первичными началами человѣческой жизни, они стоять въ не-преодолимомъ и непримиримомъ противоборствѣ другъ къ другу. Каждое изъ этихъ началъ не производно въ отношеніи другого: «мы», сложенное изъ самодовлѣющихъ «я», вообще не есть «мы», ибо «мы» есть единство «я» и «ты», т. е., предполагаетъ нѣкое самопреодолѣніе «я», выхожденіе его за свои собственные предѣлы, внутреннее самоотреченіе; но и «мы», ради своего осуществленія загубившее «я» — тоже не есть истинное «мы», а есть мертвая масса; и, съ другой стороны, «я» есть одновременное и первичное, въ себѣ утвержденное начало — ибо только такое, изъ глубины бытія идущее спонтанное самообнаруженіе мы и называемъ «я», личностью, человѣкомъ, и существо, которое только и мыслимо въ составѣ «мы». Въ лицѣ «мы» и «я», въ лицѣ началь солидарности и свободы, мы имѣемъ два соотносительныхъ начала, каждое изъ которыхъ носить на себѣ печать абсолютнаго и первичнаго бытія, противорѣчить другому. Это не есть просто теоретическое противорѣчіе нашихъ понятій. Это есть реальная трудность: всякое общественное человѣческое бытіе, поскольку оно мыслится или само мыслить себя, какъ утвержденное въ себѣ самомъ, какъ послѣдняя самодовлѣющая реальность, раздирается непримиримымъ противорѣчіемъ между началами солидарности и свободы, общественности и личности. Начало солидарности испытываетъ всякую индивидуальную свободу, какъ уменьеніе себя самого, какъ угрозу своему бытію; начало свободы испытываетъ всякое общественное единство, какъ уничтоженіе себя. И дѣло обстоитъ здѣсь не такъ, что одно начало можетъ одолѣть другое и восторжествовать за счетъ его уменьенія или уничтоженія; такъ какъ противники связаны между собой неразрывными узами, то побѣжденный увлекаетъ въ свое паденіе и побѣдителя и оба гибнуть вмѣстѣ. Общество, утвержденное на себѣ самомъ, т. е. только на реальности человѣческаго бытія, обречено поэтому гибнуть въ круговоротѣ и вѣчномъ противоборствѣ между деспотизмомъ и анархіей.

Отсюда прежде всего слѣдуетъ ложность какъ либеральныхъ, такъ и демократическихъ теорій общества. Ни «права человѣка», ни «воля народа», и то и другое вмѣстѣ не можетъ быть осевой человѣческаго общества. Ибо одно противорѣчить другому: «права человѣческой личности», мыслимыя какъ послѣднія основанія общества, отрицаютъ первичность общественного единства; «воля народа», какъ абсолютная общественная основа, отрицаетъ принципъ личности. Возможенъ и фактически существуетъ только какой то эклектическій, безпринципіальный компромисъ между обоими началами, свидѣтельствующій о томъ, что оба они именно не суть первичныя начала общественности. При подлинной вѣрѣ въ то или другое пришлось бы выбирать между безграницы деспотизмомъ общественного единства, уничтожающимъ личность — и вмѣстѣ съ ней само общество — и безграницной анархіей, уничтожающей общественный порядокъ и вмѣстѣ съ нимъ и всякое личное человѣческое бытіе. Указанный же выше экспектическій выходъ — понемножку отъ того и другого начала — не только безпринципенъ и въ сущности свидѣтельствуетъ о иевѣріи въ эти начапа, но еще и потому не есть разрѣшеніе вопроса, что здѣсь идетъ рѣчь не о механическомъ уравновѣшеніи двухъ разнородныхъ и независимыхъ силъ, а объ органическомъ примиреніи взаимосвязанныхъ и взаимоопредѣляющихъ началъ, гдѣ уменіе одного есть тѣмъ самыи и уменіе другого. Такимъ образомъ, здѣсь съ одной стороны уже предполагается третья, высшее начапо, въ качествѣ, такъ сказать, суперъ-арбитра надъ спорящими сторонами, и, съ другой стороны, примиреніе достигается пишь въ формѣ сокращенія притязаній обѣихъ сторонъ, т. е. уменіе полноты цѣлага. Либерально-демократическое общество, съ одной стороны живеть за счетъ какого-то, несознаваемаго имъ иного начала, и, съ другой стороны, не допускаетъ подлиннаго расцвѣта и нестѣсненнаго обнаруженія лично-общественного человѣческаго бытія.

Это третье — онтологически первое, — иныи забытое или отрицаемое начапо есть начапо служенія, начапо утвержденія всей человѣческой жизни, какъ личной, такъ и общественной, въ высшей, сверхчеловѣческой, божественной волѣ, или начапо благоговѣнія. Оно выражено въ заповѣди: «возлюби Господа Бога твоего всѣмъ сердцемъ твоимъ, и всею душою твою, и всѣмъ разумѣніемъ твоимъ, и всею крѣпостью твою» (Второзак. 6, 5. Марк. 12, 30). Конечно, и здѣсь современный человѣкъ полагаетъ, что «*spous avons changé tout cela*» и что эта первая заповѣдь совсѣмъ не есть подлинная основа его общественной жизни, которая, какъ онъ увѣреинъ, возможна безъ вѣры въ Бога и любви къ Нему. Но и здѣсь вѣчная, установленная Богомъ реальность не спрашиваетъ о томъ, что думаетъ о ней человѣкъ, и что онъ воображаетъ о самомъ себѣ. Фактически основой всей общественной жизни человѣка, вѣтъ которой она вообще немыслима, является сознательно или безсознательно, по наслышкѣ, традиціи и привычкѣ осуществляемое служеніе Богу: оно выражается въ идеѣ нравственности обязанности, которую

одинаково имѣть и личность, и общество. Гдѣ человѣкъ считаетъ себя самого — индивидуально или коллективно — х о з я и н о мъ своей жизни, тамъ общество существовать не можетъ; идея самочиннаго устроенія человѣческой жизни, эта основная, доминирующая идея всего нового времени, поскольку она реально торжествуетъ и воздѣйствуетъ на жизнь, приводить къ гибели и крушению всякой общественности; если европейская общественность, которая въ принципѣ мнить себя утвержденной на этой идеѣ, еще не развалилась, то только потому, что безсознательно, невѣдомо для самой себя, она сдерживается еще не забытыми, живущими въ ея крови религіозными традиціями.

Прежде всего ясно, что — со стороны индивидуальной личности — не воля къ самоутвержденію и самовластью способна создать и сохранить общественную жизнь, а только ея самоограниченіе и самообузданіе. Безъ чувства долга, безъ а с к е т и к и немыслима никакая общественная жизнь; въ противномъ случаѣ космосъ общественности тотчасъ же разваливается на частн и смѣняется хаосомъ чистой анархіи. Не стихійная половая страсть создаетъ устойчивую семью — она только разлагаетъ послѣднюю, — а ея самоограниченіе; не голодъ и корысть создаютъ экономический строй, упорядоченное частное хозяйство и упорядоченное взаимодѣйствіе ихъ между собой, — ихъ создаетъ честность, трудолюбіе, ограниченіе потребностей, взаимное довѣріе, рождающее выполненіемъ обязанностей; ие страхъ и не властолюбіе творить государственное единство — оно создается готовностью къ жертвамъ, аскетизмомъ воина и аскетизмомъ гражданского служенія, вѣрою въ нравственную святость государственного начала. Человѣкъ, какъ таковой, не имѣть вообще никакихъ «прирожденныхъ» и «естественныхъ» правъ: его единственное и дѣйствительно неотъемлемое право есть право требовать, чтобы ему было дано и исполнить его обязанность. Непосредственно или косвенно къ этому единственному праву сводятся всѣ законные права человѣка.

Но обязанность человѣка никогда не есть, въ послѣднемъ своемъ основаніи, обязанность передъ обществомъ: ибо какое право имѣло бы общество, какъ простое многоединство людей, требовать чего либо отъ человѣка? Всякая обязанность человѣка есть его обязанность передъ Богомъ, обязанность служенія правдѣ. Поэтому и всякое право общества, государства, власти надъ отдѣльнымъ человѣкомъ можетъ быть обосновано тоже только на его обѣзанности: общество или государство можетъ требовать отъ человѣка того, и только того, что необходимо, для того, чтобы оно само могло исполнять свою обязанность служенія правдѣ. Не «воля народа», въ которой нѣть и ч е г о священнаго и которая можетъ быть такъ же глупа и такъ же преступна, какъ воля отдѣльного человѣка, а только воля Б о ж і я есть истинный и единственный источникъ суверенитета. Что именно это есть основное и вѣчное начало общественного бытія, видно изъ того, что только въ немъ и черезъ него могутъ быть примирены и подлинно согласованы противоборст-

вующія начала «мы» и «я», солидарности и свободы. Гдѣ «мы» и «я» стремятся утверждать свою собственную *власть*, свое самодовлѣющее *бытие*, они находятся, какъ указано въ безвыходной коллизіи между собой; но гдѣ каждое изъ нихъ есть лишь путь и форма съ ужениемъ правды, борьба замѣняется мирнымъ сотрудничествомъ. Ибо только въ этомъ случаетъ сознаніе святости и абсолютности этихъ началь не ведеть къ притязанію на единодержавіе каждого изъ нихъ въ ущербъ другого: сознавая свою святость, какъ проводниковъ и служителей правды, воли Божіей, каждое изъ этихъ началь сознаетъ свое внутреннее средство съ другимъ, ему противостоящимъ и его дололняющимъ. «Я», которое уже не есть только отдѣльное и одинокое человѣческое «я», а есть «я» богочеловѣческое, какъ «я съ Богомъ» находить уже ви утри самого себя отношеніе къ «мы»; и «мы», которое уже не есть просто человѣческое «мы», «воля народа» или «государство», а единство людей въ Богѣ, находять также ви утри себя каждое отдѣльное «я», какъ органически сопринаадлежащаго къ нему соучастника. Только общество, которое утверждено на сълужени и правдѣ, осуществляеть и въ своемъ цѣломъ, и въ своихъ частяхъ, то органическое многоединство, которое есть его подлинное существо. Вотъ почему вѣра въ Бога и любовь къ нему есть незыблемая и единственная подлинная основа общества. «Во всѣ времена и повсюду — справедливо говорить итальянскій философъ Джоберти — гражданскіе порядки рождались изъ жреческихъ, города возникали изъ храмовъ, законы исходили отъ оракуловъ... воспитаніе и культура народа — изъ его религіи. Религія въ отношеніи всѣхъ прочихъ учрежденій и порядковъ есть то же самое, что Сущее — въ отношеніи существующаго... т. е. динамическое и органическое начало, которое ихъ производить, сохраняетъ, возрождаетъ и совершенствуетъ».

#### 4.

Изъ усмѣтрѣннаго начала, въ силу котораго человѣкъ — какъ индивидуальный, такъ и колективный — никогда не есть самочинный и самодержавный хозяинъ своей жизни, а есть служитель правды Божіей, слѣдуетъ, что человѣкъ не «создаетъ», не «дѣлаетъ» своей общественной жизни, а творить предначертанія высшей воли, какъ они непосредственно вытекаютъ изъ всего его *исторического прошлаго*. Этимъ опредѣляется принципъ традиціонализма, религіозно выраженный въ заповѣди о почитаніи родителей. Этотъ традиціонализмъ есть не слѣпое локлоненіе прошлымъ формамъ жизни, въ которое онъ часто вырождается, а благоговѣніе передъ сверхвременнымъ единствомъ исторіи, какъ богочеловѣческаго процесса и вытекающее отсюда уваженіе ко всему прошлому жизненному опыту человѣчества. Самочинная свобода цѣлаго поколѣнія, людей сегодняшняго дня, есть такое же разрушающее

жизнь безчиство, какъ и самочинный произволъ личности. Требование исторической непрерывности, уваженія къ прошлому и укорененности въ немъ есть не просто глошное предписание, которое человѣкъ можетъ по желанію выполнять или не выполнять. Это есть, какъ и вѣчныя начала, лежащія въ основѣ общества, законы жизни, на которомъ она зиждется и вѣтъ котораго необходимо гибнуть. Всеединство человѣческой жизни, въ силу котораго всякое «я» укоренено въ «мы» и живеть и развивается только въ его лонѣ, имѣть и временное измѣреніе, въ которомъ оно есть сверхвременность. Общество кань духовное единство, никогда не вмѣщается въ мигъ настоящаго, въ сегодняшній день; оно есть только тогда, когда въ немъ въ каждое мгновеніе живеть все его прошлое; его «сегодня» есть только связь между его «вчера» и «завтра». Только если въ дѣяхъ живеть душа и воля отцовъ, они имѣютъ жизнь, чтобы передать ее внукамъ. Во всякое мгновеніе въ обществѣ дѣйствуютъ законы и обычан, установленные давно умершими людьми и выражаютъ ихъ волю и вѣру, обращаются материальные и духовные капиталы, накопленные трудомъ прошлыхъ поколѣній. Попытка оторваться отъ этого прошлаго, заново изъ ничего создать свою собственную жизнь, «учредить» новое общество есть безуміе нечестія, которое равносильно самоубіенію и не кончается смертью. только, если силы прошлаго, послѣ краткаго паралича, вновь пропитываются собою жизнь; эта попытка равносильна попыткѣ выпить изъ человѣка всю кровь, накопленную прошлымъ питаніемъ, и влить въ него совершенно новую, имъ самимъ только что приготовленную кровь. Революціи, которые суть выраженія такой попытки, правда, психологически всегда обусловлены тѣмъ, что въ крови накопились отравляющіе общественный организмъ яды, которые и влекутъ къ этому самоубійству съ безумной мечтой начать жизнь сначала, тѣмъ не менѣе, по существу онѣ суть именно такое самоубійственное нарушеніе основного начала непрерывности и сверхвременности общественной жизни; какъ всякое нечестіе, онѣ караются либо смертью общества, либо изобличеніемъ своего бессилія и своей лжи. Послѣ опыта великой французской революціи европейская мысль, въ лицѣ самыхъ проинціативныхъ и духовно-эрѣльыхъ своихъ представителей, какъ Жозефъ де-Местръ и Эдмундъ Беркъ, вновь осознала этотъ основной законъ исторической жизни, по которому общество не дѣлается и не учреждается людьми, а творится на подобіе органическихъ существъ, произрастая изъ прошлаго. Въ настоящее время эта истина снова въ значительной мѣрѣ забыта — и притомъ не только революціонерами, все міросозерцаніе которыхъ основано на ея отрицаніи, но и ихъ политическими противниками, которые въ своей мечтѣ усиліемъ личной воли и мысли вновь построить разрушенныя старыя формы жизни вместо того, чтобы опереться на живыя силы прошлаго, еще дѣйствующія въ настоящемъ, и помочь имъ органически и въ новыхъ формахъ возсоздать нарушенную непрерывность жизни, — свидѣтельствуютъ о томъ, что они утратили непосредственное чутые живой значительности этой истины. Но и помимо этихъ

рѣзкихъ уродствъ общественной мысли, есть много понятій и принциповъ современ-  
наго общества, которые противорѣчатъ этой незыблемой истинѣ; она нарушена и  
въ идеѣ «учредительного собранія», и въ идѣѣ равнаго и прямого избирательного  
права, по которой воля и даже сегодняшнее настроеніе совокупности живущихъ  
въ настоящій моментъ людей должна державно опредѣлить судьбу государства.  
Коротко говоря: гдѣ забыта основная истина, что чеовѣческая жизнь подчинена  
вѣчнымъ общественнымъ началамъ, тамъ неизбѣжно забывается и мысль объ основ-  
номъ, сверхвременномъ или сверхъ историческомъ единстве, человѣческой  
жизни, и общество мнится, какъ созданіе сегодняшняго дня. И иаоборотъ: изъ усмот-  
рѣнія вѣчныхъ основъ общественій жизни непосредственно вытекаетъ признаніе  
единства ея движенія, внутренняго, неустранимаго соучастія прилаго въ насто-  
ящемъ, какъ необходимаго условія самой жизни, т. е. самого творчества новаго.  
Господствующая нынѣ антропократія приводитъ неизбѣжно къ потерѣ  
исторической памяти и отсюда — къ шаткости, эфемерности обществен-  
наго бытія; это есть ея имманентная кара. Напротивъ, теократія (въ широ-  
комъ первичномъ смыслѣ слова), какъ утвержденіе общественного бытія на сознаніи  
вѣчнаго, укрѣпляетъ и намѣтъ о прошломъ, присутствіе прошлаго въ насто-  
ящемъ и есть необходимое условіе подлинной силы и творческой значительности  
общественной жизни.

## 5.

Изъ сознанія, что общественная жизнь строится не по самодержавному произво-  
лу людей, ея участниковъ, а въ согласіи съ сверхчеловѣческимъ, божественнымъ  
началомъ подлинной Правды, что она подчинена объективнымъ, независимымъ отъ  
человѣческой воли и чеовѣческихъ мнѣній законамъ, вытекающимъ изъ Богомъ  
определенной природы человѣка и міра — вытекаетъ съ необходимостью также  
признаніе начала авторитета. Всякая общественная власть, всякое под-  
чиненіе, которое, какъ уже указано выше, въ конечномъ счетѣ должно быть доб-  
ровольнымъ, вытекаѣтъ изъ сознанія, определенного вѣрой въ правду и го-  
товностью служить ей, что между людьми есть объективное различие въ степени  
знанія и овладѣнія правдой, что между людьми есть мастера, подмастерья, ученики  
и невѣжды, и что менѣе знающій и умѣлый долженъ подчиниться мастерамъ и зна-  
токамъ дѣла. Однимъ изъ самыхъ зловредныхъ и гибельныхъ для общества заблужде-  
ний демократического строя является идея, что послѣдней высшей инстанціей го-  
сударственной жизни служить ничѣмъ не мотивированная воля, *«le bon plaisir»*  
массы, избирательного стада — такъ же, какъ въ абсолютной монархіи ею служило  
*«le bon plaisir»* монарха, правило *«sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas»*. Въ  
сущности, и эта демократическая идея не можетъ обойтись безъ принципа авторитета

и дѣйствительно истребить его — имено потому, что онъ есть божественный законъ, опредѣляющій самое существо человѣка и потому незыблемый; но она искажаетъ и извращаетъ его; въ силу ея, авторитетомъ становится не дѣйствительный «мастеръ», лицо болѣе высокаго духовнаго и умственнаго уровня, а, какъ извѣстно, демагогъ, съумѣвшій польстить массамъ, понравиться имъ и виушить къ себѣ безотчетное довѣріе. Истинное же, подлинное осиованіе авторитета есть «харисма», сознаніе не произвольно-человѣческой, а объективно-божественной избранности человѣка, его предназначеннѣи для общественнаго водительства. Авторитетъ совсѣмъ не тождественъ съ властью, въ немъ иѣть ничего принудительнаго, онъ есть свободное усмотрѣніе духовной значительности лица, его способности быть наставникомъ и водителемъ; авторитетъ есть и въ религіи, и въ научномъ знаніи, во всякомъ человѣческомъ дѣлѣ; но всякая власть въ конечномъ счетѣ осиована на авторитетѣ. Не потому власть авторитетна, что она есть власть, а, напротивъ, потому она есть власть, что она авторитетна. Конечно, власть осиована также на авторитетности порядка, ее опредѣляющаго и поставляющаго и съ государственно-правовой точки зрѣнія подданный не можетъ ставить повиновеніе въ зависимости отъ своего личнаго мнѣнія о личной авторитетности для него даннаго посителя власти; но авторитетность самого порядка, правовой основы власти, опредѣляется тѣмъ, что, по убѣждѣнію его участниковъ, онъ даетъ максимальное вѣроятіе, что власть будетъ принадлежать подлинно авторитетнымъ лицамъ. Послѣдняя задача и послѣднєе оправданіе всякаго государственаго строя, всякой «конституції» не въ томъ, что она обеспечиваетъ свободное «волепроявленіе» самодержавнаго народа, возможность народа жить, какъ ему «хочется», а въ томъ, что она обеспечиваетъ подлинно правильно плодотворное, умѣлое управление, что она ставить иадлежащаго человѣка на иадлежащее мѣсто. Этимъ совсѣмъ не устраняется самый моментъ «избранія», который въ какой то формѣ иеизбѣжъ въ обществѣ, но ему придается совершиено иной, чѣмъ въ демократіи, смыслъ: въ избраніи народъ выражаетъ не свою самодержавную, никакими объективными основаніями не мотивированную волю, а лишь свое посильное мнѣніе о подлинно объективной авторитетности избираемаго.

Производнымъ послѣдствіемъ принципа авторитета является принципъ і е р а р х и з м а. Общественное бытіе, какъ и все космическое бытіе, не есть по самому существу свосму однородиа и уравненіиа масса, оно имѣть іерархическое, ступенча-тое строеніе: «Ииая слава солнца, ииая луны, ииая звѣздъ; и звѣзда отъ звѣзды раз-нится въ славѣ» (Кор. 15:41). Такъ какъ общество есть конкретное воплощеніе общественіи, онтологической правды, то строеніе его должно отражать различие между онтологической значительностью отдельныхъ его членовъ и соучастниковъ. Чѣмъ глубже и полноѣ проведеиъ этотъ принципъ и чѣмъ созначительнѣе онъ воспринимается и утверждается, тѣмъ жизнеинѣе, сильнѣе и плодотвориѣ общественная жизнь. Въ сочетаніи съ многообразіемъ качественныхъ функций об-

щества, какъ органическаго цѣлаго, и множественностью количественныхъ сферъ или какъ бы коицентрическихъ круговъ, охватываемыхъ общественнымъ объединеніемъ, принципъ іерархизма приводить къ сложному качественному и объемному расчлененію общества, къ многообразному комплексу подчиненій и соподчиненій. Въ этомъ смыслѣ провозглашеніе французской революціей и въ извѣстій мѣрѣ легшее въ основу современныхъ обществъ правило, по которому между народомъ, какъ совокупностью отдельныхъ людей, и высшимъ государственнымъ единствомъ, нѣть никакихъ промежуточныхъ ступеней и истанцій, совершенно ложно, такъ какъ обусловлено именно атомистически-уравнительнымъ представлениемъ объ общественномъ бытіи. Всякое живое, плодотворное, подлинно компетентное общественное дѣланіе необходимо предполагаетъ, напротивъ, іерархическую структуру, связь человѣка съ высшимъ единствомъ черезъ посредство ближе ему доступныхъ и болѣе обозримыхъ промежуточныхъ объединеній. Основанное на принципѣ авторитетности или онтологической значительности подлинное использование способностей, знаній и умѣній человѣка и опредѣленіе ему мѣста, дѣйствительно соотвѣтствующаго его относительной значительности и цѣнности, возможно только при такомъ максимально-іерархическомъ строеніи общества, которос именно наиболѣе адекватно Богомъ установленной природѣ самого бытія.

## 6.

Только инымъ выраженіемъ того же начала является принципъ аристократизма, принципъ господства — во всѣхъ областяхъ и на всѣхъ ступеняхъ общественной жизни — подлинно лучшихъ, достойнѣйшихъ. Но принципъ аристократизма нимѣеть и другую, еще не указанную доселѣ сторону, съ которой онъ есть необходимое господство въ обществѣ менѣшиства; если не бояться слова, опороченнаго неправильнымъ пониманіемъ и извращеніемъ его подлиннаго смысла, то это можно было бы назвать принципомъ олигархіи (но, быть можетъ, лучше, во избѣжаніе недоразумѣній, обозначить его новымъ словомъ олигократіи). И здесь, вопреки господствующимъ понятіямъ, согласно которымъ верховенство принадлежитъ всегда большинству, надлежитъ сказать: во всякомъ обществѣ и при всѣхъ формахъ правленія, хотя бы ли того люди или нѣть, въ силу ненамѣнного и ненарушимаго вѣчнаго закона общественной жизни, подлинная власть и вліятельность принадлежитъ всегда ие большинству, а именно меньшинству; и разница между различными порядками и идеалами лишь въ томъ, признаютъ ли они открыто и покорно это начало и стараются ли сознательно его осуществить, или они его отрицаютъ и потому вынуждены использовать его лицемѣрно, исподтишка и въ извѣстной степени случайно и неплаиномѣрно. Одинъ изъ тонкихъ современныхъ политическихъ мысли-

телей правильно замѣчаетъ: «Позади демократической формы, какъ она представлется извѣтъ, скрывается гораздо больше феодализма, чѣмъ это подозрѣваетъ народъ, который даетъ себѣ обманывать видимостью и словами. Авгурь всѣхъ партій хорошо это знаютъ, и гдѣ они между собой, они обмѣниваются многозначительными улыбками». Править ли народомъ дворянство, или бюрократія, или вожди партій, или политическое бюро коммунистической партіи (какъ сейчасъ въ Россіи) — какъ бы велики ни были различія этихъ формъ правленія или, вѣрнѣе, правящихъ словъ, этимъ различіемъ не нарушается общее правило, по которому избранное меньшинство править большинствомъ.

Меньшинство призвано къ власти и вліятельности не только потому, что оно всегда толковѣе, сознательнѣе, разумнѣе большинства, что мнѣніе и воля меньшинства, по общему правилу, ближе къ истинѣ, чѣмъ мнѣніе и воля большинства; ему принадлежитъ общественное водительство еще и по той простой причинѣ, что общество есть не простая сумма или механическое взаимодѣйствіе множества отдѣльныхъ людей, а единство, подлинное единство мыслящихъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ дѣйственной воли, а такое единство можетъ найти свое выраженіе только въ сознаніи избранного меньшинства. Масса, по своему существу, пассивна и хаотична; она существуетъ, какъ общество, только поекольку она пропитана единствомъ мысли и воли, которое, въ силу начала іерархичности, всегда идетъ сверху. Принципъ авторитета въ сочетаніи съ принципомъ исконнаго единства или солидарности необходимо приводить къ господству принципа меньшинства. При демократическихъ и демагогическихъ общественныхъ порядкахъ, которые принципіально, на словахъ отвергаютъ это начало, оно, какъ указано, пробиваетъ себѣ путь контрабандио, дѣйствуетъ исподтишка; но имѣнио при этихъ порядкахъ есть больше всего шансовъ, что это начало выродится въ олигархію въ дурномъ смыслѣ, что законное, основанное на внутренней авторитетности, господство меньшинства, замѣнится незаконнымъ властованиемъ случайного меньшинства, если ие просто насильниковъ и шарлатановъ, то самыхъ ловкихъ и беззастѣнчивыхъ; и это, какъ извѣстно, есть общее правило и для всѣхъ демократій, и для всѣхъ демагогическихъ деспотій.

По тѣмъ же основаніямъ, въ силу которыхъ во всякомъ обществѣ дѣйствуетъ принципъ олигократіи, — дѣйствуетъ и принципъ единородствія (монократіи, чтобы и здѣсь избѣгнуть уже использованного въ определенномъ историческомъ смыслѣ термина монархіи). Гдѣ и поскольку въ обществѣ имѣется потребность не просто въ водительствующей мысли, а въ быстро дѣйствующей организующей волѣ — тамъ и постольку въ ней нензбѣжецъ принципъ единородства. Таково, какъ извѣстно, происхожденіе всѣхъ монархій: монархъ есть вождь, по большей части военный, необходимый организаторъ, спаситель или охранитель общества. И съ другой стороны, въ народную возстанія и движенія съ

исообщимостью ведутъ къ появленію такого же единовластнаго вождя, который, мнимымъ образомъ являясь «представителемъ» и «уполномоченнымъ» народа, на самомъ дѣлѣ есть его повелитель. Единовластіе (въ той или иной формѣ) есть форма правленія, адѣкватная потребность въ дѣйственномъ организаціонномъ единствѣ и потому выражающая онтологическое единство самого общественнаго бытія. Этотъ принципъ выраженъ въ гомеровскихъ словахъ: «нехорошо многовластіе, да будетъ единый владыка». И здѣсь также обнаруживается, что основные законы общественной жизни въ сущности неизмѣнимы, что у народа есть выборъ лишь между разумными усмотрѣніемъ необходимости закона и свободнымъ слѣдованіемъ за инымъ, съ одной стороны, и слѣпымъ, вынужденнымъ и потому извращеннымъ его выполнениемъ. *Fata volenten ducunt, polenten trahunt.* Всякая революція, всякое восстание противъ «деспотизма власти» по общему правилу ведеть къ тому, что народъ попадаетъ въ подчиненіе своему вождю и помимо своей воли утверждаетъ гораздо болѣе деспотическое и неограниченное единовластіе, чѣмъ то, которое онъ свергнулъ. Единовластіе въ той или иной формѣ — есть въ такой же мѣрѣ адѣкватная форма выраженія внутренняго единства общества въ области организующей, общественно творческой воли, какъ власть меньшинства есть адѣкватная форма постояннаго, длительнаго направленія общественной жизни. Принципъ аристократизма въ сферѣ общественной статики имѣетъ свое выраженіе въ олигократіи, въ сферѣ общественій динамики — въ монократіи.

## 7.

Но если изъ богоопредѣленной, теократической (въ широкомъ смыслѣ) природы общества вытекаютъ начала авторитета, іерархизма и аристократизма, то изъ иея же въ связи съ началомъ свободы, вытекаетъ принципъ въ се о б щ и о с т и участія членовъ общества въ общественной жизни и въ этомъ смыслѣ — ихъ равенства. Въ антропократическомъ обществѣ, которое мыслится какъ обусловленное только человѣческимъ произволомъ коллективное самоустроеніе, принципъ равенства, какъ и всѣ остальные принципы, приобрѣтаетъ извращенный смыслъ и является ложью. Основное демократическое требование равенства здѣсь вступасть въ конфликтъ съ началами іерархизма и аристократизма, оно не имѣть за себя никакого объективнаго основанія, и есть безпредмѣтное выраженіе субъективной зависти, оглядки на положеніе другого, желанія, чтобы другой былъ не выше меня, или я не ниже другого. И такъ какъ объективно большинство стоять всегда на низшемъ уровнѣ, чѣмъ избраниое меньшинство, то фактически уравненіе ведеть къ понижению уровня общественнаго бытія, къ срѣзыванію его верхушекъ. Истинный принципъ равенства возможенъ только на основѣ теократическаго жизнепониманія; какъ бы это не показалось парадоксальнымъ съ точки зреія ходячихъ идей, онъ самъ про-

изведенъ отъ принципа і е р а х и з м а . Всякое равенство есть не только равенство между однимъ и другимъ, такъ чтобы было достаточно сравненія двухъ объектовъ, чтобы установить ихъ равенство. Равенство устанавливается въ опредѣленномъ отношеніи, и всегда въ виду и на основе какого-то, соотносительного ему неравенства: общий уровень, обосновывающій равенство, предполагаетъ иные, низшіе и высшіе уровни. Есть только одно отношеніе, въ которомъ люди дѣйствительно, т. е. онтологически равны: это есть ихъ отношеніе къ Богу. Всѣ люди равны передъ Богомъ, и притомъ въ двоякомъ отношеніи: передъ лицомъ Бога всѣ люди, съ одной стороны, суть твары созданія, существа, исполненные безсилія и грѣховности и сознающія свое общее ничтожество, свою противоположность Богу; и, съ другой стороны, всякий человѣкъ — по сравненію со всѣмъ остальнымъ тварнымъ міромъ есть существо высшее, образъ и подобіе Бога и потенциально «сынъ Божій», существо аристократическое по своему онтологическому происхожденію и назначенію. Изъ первого отношенія вытекаетъ не равенство правъ и притязаній, а равенство нищты, недостоинства и смиренія; никто не вправѣ считать себя выше другихъ въ этомъ отношеніи, не видѣть въ другомъ человѣкѣ равнаго себѣ соучастника общей иужды и общей задачи совершенствованія. Изъ второго отношенія вытекаетъ также не равенство правъ, а равенство достоинства и обязанностей, опредѣленныхъ достоинствомъ, по принципу «noblesse oblige». Это истинное, онтологически обоснованное, аристократическое сознаніе равенства, которое мы имѣемъ во всякой аристократической корпораціи — въ дворянствѣ, начиная отъ царя до послѣдняго захудалаго дворянина, въ офицерскомъ обществѣ, начиная отъ главнокомандующаго до послѣдняго прaporщика — есть чувствоуваженія къ себѣ и къ другимъ, сознаніе необходимости оправдать свою избранность и оказаться достойнымъ ея, а также уважать чужую избранность. Въ единствѣ обоихъ отношеній, — единствѣ, которое утверждено самимъ полнымъ и адекватнымъ религіознымъ сознаніемъ — христіанскимъ, — бытіе человѣка въ своей основе постигается, какъ свободное служеніе свободное соучастіе сына въ дѣлѣ Отца, какъ въ своемъ собственномъ дѣлѣ. Въ истинной человѣческой жизни, а потому и въ истинной, онтологически адекватной общественной жизни всѣ люди одинаково (хотя каждый на свое мѣсто и со своимъ особымъ содержаніемъ) призваны къ этому свободному служенію, никто не исключенъ изъ него, никто не является только объектомъ, а не субъектомъ общественного служенія. Равенство есть не что иное, какъ всеобщая призванность къ свободному служенію. И такъ какъ служеніе по самому существу своему обосновывается, какъ мы видѣли, іерархізмъ, то равенство не противорѣчитъ здѣсь неравенству, а согласуется съ нимъ и его пронизываетъ — такъ же, какъ равенство офицерского званія не противорѣчитъ іерархическому строенію команднаго состава. Каждый человѣкъ имѣетъ равное достоинство — именно тогда, когда онъ стоитъ на надлежащемъ ему мѣстѣ іерархіи.

ческой лѣстницы и потому выполняетъ единственное основаніе равенства — опредѣленное ему служеніе.

Это начало всеобщности и принципіального равенства служенія есть выраженіе болѣе глубокаго и первичнаго начала общественной жизни, которое мы назовемъ началомъ т е о ф а н і и. Воля Бога и опредѣленія Имъ вѣчнага начала человѣческой жизни должны, въ силу богоподобія и богосновства человѣка, осуществляться свободою волей человѣка, а не вынуждаться отъ него насильственно. Богъ долженъ властствовать только иадъ человѣческими сердцами, и законъ долженъ быть написанъ въ сердцѣ человѣка, такъ чтобы свободная дѣйственность человѣка была самообнаружениемъ Божества, теофаніей. То, что мы называли досель теократіей въ широкомъ смыслѣ слова, онтологически возможно только въ одной формѣ — въ формѣ теофаніи. Напротивъ, теократический въ узкомъ смыслѣ слова общественный строй, который есть і е р а р х о к р а т і я, насильственное принужденіе людей немногими избранными служителями Бога исполнять волю Божію, не соответствуетъ истинному онтологическому отношенію между человѣкомъ и Богомъ и есть извращеніе истинной теократіи или, во всякомъ случаѣ, ея самая грубая и низшая форма, относительно пригодная развѣ только пропедевтически, на самыхъ низкихъ ступеняхъ духовнаго развитія, и относительно оправданная лишь какъ подготовительная ступень къ свободной теофаніи. Это относится не только къ «теократін» въ техническомъ обычии смыслѣ слова, т. е. къ строю, въ которомъ власть принадлежитъ духовенству, «жрецамъ» или представителямъ церкви, но и къ скрытой теократіи, религіозно-обоснованной патріархальной монархіи, и ко всякому строю, осиowanому на всесторонней и абсолютной опекѣ однихъ слоевъ другими.

Принципъ свободои теофаніи есть также вѣчное и незыблемое начало, которое въ сущности не можетъ быть нарушено безъ ущерба и умаленія общественного бытія. Это вытекаетъ изъ того, что выше было сказано о принципѣ свободы. Послѣдій источникъ лѣйственности, общественнаго строительства и общественного самосохраненія, лежитъ въ человѣческомъ сердцѣ, есть свободная человѣческая воля, которой чужая воля можетъ помочь, которую она можетъ направлять и организовать, но которую она не можетъ замѣнить. Гдѣ парализовано или предано забвенію начало всеобщаго свободного служенія, тамъ, съ одной стороны, въ извѣстной мѣрѣ парализована и ослаблена сама общественная жизнь и, съ другой стороны, подпольно возвращаются въ человѣческой душѣ анархическая страсти, подготавляется бунтъ, растетъ идеаль самочиннаго устроенія. Вся т. наз. «иовая» европейская исторія — исторія возстанія человѣка противъ Бога и самочиннаго построенія имъ вавилонской башни, вплоть до послѣдняго ея достижени — коммунистического рабства — есть расплата человѣчества за забвеніе или умаленіе въ прошлую эпоху начала свободной теофаніи.

Изъ принципа свободной теофанії вытекаетъ еще одинъ вѣчный и необходимый принципъ общественной жизни — принципъ дѣяния духовнаго и мірскаго, различія и согласованія внутренняго, сущностно-нравственнаго служенія человѣка и вѣшняго, производно-нравственнаго, именно государственно-правового его служенія. Этотъ принципъ впервые съ полной ясностью раскрыть въ христіанствѣ въ завѣтѣ: «Отдавайте Богу Богово, и кесарю — кесарево». Ибо человѣкъ онтологически есть двойственное существо: онъ есть, съ одной стороны, «образъ и подобіе Божіе» въ мірѣ, составляя нитегральную часть міра, болѣе того — будучи микрокосмомъ, т. е. сосредоточивая въ душѣ всѣ силы, опредѣляющія міръ и образующія его существо. И, съ другой стороны, человѣкъ есть сынъ Божій, существо, родственное Богу и укорененное въ Немъ; его жизнь въ послѣдней, глубочайшей своей основѣ утверждена въ Богѣ, какъ и Богъ живеть въ немъ. И въ обоихъ этихъ отношеніяхъ — и въ обонихъ сразу, поэтому сразу двумя путями — человѣкъ долженъ осуществлять волю Божію, совершенствовать жизнь, приближать себя къ совершенству Бога. Истинное отношеніе Бога къ человѣку есть отношеніе трансцендентно-имманентное; Богъ въ отношеніи міра и человѣка, какъ соучастника міра, есть Существо трансцендентное, воля котораго налагается на жизнь извнѣ, въ формѣ закона, исправляющаго, сдерживающаго и организующаго спонтанно-хаотической силы міра; и одновременно Богъ, какъ Богочеловѣкъ, есть имманентное существо, изнутри объемлющее душу человѣка и вѣдряющееся въ нее начало самой внутренней сущности жизни человѣка. Всѣ формы общественной жизни, которая либо смиливаетъ эти два порядка или слоя бытія, либо отрицаютъ одинъ изъ нихъ, либо, наконецъ, вмѣсто нераздѣльного двуединства полагаютъ между ними абсолютное разъединеніе, онтологически ложны и потому внутренне несостоятельны, болыны и беспомощны. Современное сознаніе, утвердившее пониманіе религіозныхъ основъ общественности, совершенно беспомощно въ уясненіи какъ необходимости двусдѣства права и нравственности, такъ и истиннаго смысла и основанія ихъ различія; въ особенности, когда нравственность понимается (какъ это обычно имѣть мѣсто), какъ нравственный законъ, оказывается совершенно непостижимымъ, почему собственно человѣческая жизнь нормируется не одной, а двумя инстанціями, изъ которыхъ одна разрѣшаетъ то, что запрещаетъ другая, причемъ обѣ одинаково авторитетны. Отсюда создается шаткое, неувѣренное состояніе нравственно-общественного сознанія, и постоянные попытки прямолинейныхъ умовъ смышать эти инстанціи воедино или отрицать одну изъ нихъ. Таково толстовство, отрицающее самостоятельное значеніе права и государства и въ сущности возрождающее древнѣйшую ересь христіанского анархизма, побѣдоносно

опровергнутую еще апостоломъ Павломъ; таковъ соціализмъ, приписзывающій право на функції нравственности и потому возрождающій теократію, которая въ силу безбожія и человѣкобожества, является здѣсь, какъ с а т а н о к р а т і я. Съ другой стороны, современная секуляризованная демократія, основанная на антропократіи и отдѣляющая церковь отъ государства на томъ основаії, что отношеніе человѣка къ Богу никакимъ образомъ ие должно опредѣлять его общественной жизни, которая есть самочинное созданіе самого человѣка, — либо лишаетъ право на государство всякой нравственной основы и смысла, превращаетъ его въ человѣческое своеоліе, либо вызываетъ государственно-правовое идолопоклонство, приписывая праву самодовлѣющій и державный нравственный авторитетъ; или, вѣриѣ, она вынуждена одновременно утверждать обѣ, противорѣчащія другъ другу позиціи, сразу совмѣщать атеистической цинизмъ съ фарисействомъ. Изъ этого же забвенія религіознаго двуединства права и нравственности вытекаетъ распространенность утопизма, постоянная и вѣчно безсильная мечта устроить, иакоицъ, порядокъ, который самъ обеспечивалъ бы добро и правду человѣческой жизни, и постоянное горькое отрезвленіе, тягостное сознаніе, что эта мечта неосуществима. Эта мечта о насажденіи извнѣ, съ помощью государственно-общественныхъ порядковъ, правды на землѣ есть неизбѣжный обманчивый суррогатъ подлинной обоснованности государственно-правовой жизни на сущностной нравственности — обоснованность, которая имѣется имѣно при ясномъ различеніи между тѣмъ и другимъ, какъ между центромъ и периферіей, первичной и вторичной сферой человѣческой жизни.

Подлинно прочное, согласованное и одухотворенное, сочтающее повиновеніе со свободой общественіе устройство возможно только на почвѣ указанаго двуединства, его яснаго осознанія и послѣдовательного осуществленія. Если общая религіозная обоснованность общественности на началѣ служенія Божьей правдѣ, одна только какъ мы пытались показать, въ состояніи разрѣшить трагическую антиномію между солидарностью и индивидуальной свободой, то антиномію между сувереністю государственно-правового приуидительного нормированія жизни и внутренней религіозно-нравственной свободой можетъ разрѣшить только христіанское сознаніе Богочеловѣчества, изъ которого вытекаетъ двуединство права и нравственности. Въ основѣ всякой власти лежитъ, какъ мы видѣли, свободный авторитетъ; истинная теократія есть теофанія, свободнос обнаруженіе божественныхъ началь въ человѣческой совѣсти и опредѣленной ею нравственій волѣ. Но въ составѣ свободного подчиненія нравственному авторитету и нравственной правдѣ входить какъ его интегральнаа часть, дополняющая нелосредственную богочеловѣческую жизнь и помогающая ей утвердиться въ мірѣ, свободное признаніе начала по рядка и закона вообще, нравственная обязанность обуздывать хаотическія силы міра въ человѣческой жизни, нравственная обязанность повиноваться власти, какъ органу Божьей воли о внесеніи порядка въ міръ. «Нѣть власти аще не отъ Бога»; «да будетъ

воля твоя, яко на небеси, и на земли. Всѣ споры о значеніи права и государства, о допустимости или недопустимости принужденія, безнадежно спутаны непониманіемъ различія между функциями и существомъ права и нравственности. Накопленіе добра и уничтоженіе зла, конечно, никогда не достигается непосредственно никакимъ принужденіемъ, никакимъ правомъ или государственнымъ строемъ: оно есть дѣло развитія сущности нравственной жизни, непосредственного врастанія человѣка и человѣчества въ Сущее Добро или вращанія его въ себѣ. Но изъ этого совсѣмъ не слѣдуетъ, что моментъ принужденія и внѣшняго нормированія лишенъ нравственного смысла или даже нравственно воспрещенъ. Ибо кроме сущностного вращанія добра и вытѣсненія имъ зла, кромѣ непосредственной жизни въ Богѣ, у человѣка есть иная задача: выполненія въ мірѣ трансцендентной воли Бога путемъ *огражденія* міра отъ зла и береженія въ немъ силы добра, черезъ соблюденіе истиннаго, соответствующаго этой цѣли, порядка жизни. Наилучшій государственный порядокъ не можетъ внести въ жизнь ни юты сущностнаго, субстанціального добра, не можетъ уничтожить ни малѣйшей силы зла; это такъ же невозможно, какъ невозможно создать гомункула въ ретортѣ, какъ увеличить путемъ механическихъ комбинацій количество матеріи въ мірѣ ни на одинъ атомъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ не только суверенъ, монархъ, но и послѣдній городовой, исполняющій функцию «тащить и не пущать», выполняетъ волю Божію, ограждая жизнь порядкомъ, сдерживая разрушительныя силы зла и создавая условія свободнаго накопленія сущностныхъ нравственныхъ силъ на землѣ. Царство Божіе невозможно на землѣ до ея совершеннаго преображенія, ибо «Царство Божіе внутри васъ есть», но воля Божія можетъ и должна исполняться на землѣ не только пріобщніемъ человѣка непосредственно къ Богу, но и соблюденіемъ порядка, соответствующаго этой волѣ. Или, какъ говорилъ Вл. Соловьевъ — задача государства не въ томъ, чтобы спѣлать земную жизнь раемъ, а въ томъ, чтобы не допустить ее стать адомъ. Правда Божія одновременно осуществляется и непосредственно, черезъ сущностную нравственную жизнь человѣка, и косвенно, черезъ государственно-правовую организацію мірскихъ силъ человѣка.

Изъ уясненія подлиннаго смысла этого двуединства вытекаетъ также, что не существуетъ вообще идеального общественного порядка — ни въ смыслѣ порядка, абсолютно обезпечивающаго добро и осуществляющаго его во всей его полнотѣ, ни даже въ смыслѣ одного единственнаго порядка, соответствующаго вѣчной правдѣ Божіей. Существуютъ вѣчныя начала человѣческой жизни, несоблюденіе которыхъ грозить обществу гибеллю, разложеніемъ или по крайней мѣрѣ ослабленіемъ и увяданіемъ — эти начала мы и пытались выше схематически намѣтить. Но не существуетъ и не можетъ существовать одного единственнаго государственного порядка, одной формы правленія, которая была бы единственно адекватной бытю человѣка и его ненарушимому отношенію къ Богу. Ибо по-

рядокъ имѣть цѣлью организовать, сдержать и воспитать силы міра, въ согласіи съ основной нравственной задачей человѣка; онъ хорошъ, поскольку онъ достигаетъ этой своей цѣли, а форма, въ которой онъ ея можетъ достигнуть, зависить, очевидно, отъ состава и качества того матеріала, который подлежить организаціи и упорядоченію. Какъ не возможень одинъ единственный школьный порядокъ, одна единственная система воспитанія, а достоинство порядка опредѣляется здѣсь тѣмъ, достигаетъ ли онъ свой цѣли — дисциплинировать учениковъ, пріучить ихъ къ вниманію, труду, развить ихъ умъ и волю, что очевидно достигается разными мѣрами въ зависимости отъ возраста и духовнаго типа дѣтей, такъ невозможенъ единственный государственный порядокъ: хорошъ и необходимъ тотъ порядокъ, который лучше другихъ съумѣть организовать данній человѣческій матеріалъ, обеспечить свободу, согласованность и духовную производительность даннаго народа на данномъ уровнѣ его духовнаго развитія. Мѣра дисциплины и свободы, опеки и самодѣятельности, единовластія и коллегіального управлінія, централизованности и децентрализованности, системы власти наслѣдственной или власти избирательной зависить здѣсь исключительно отъ того, что въ каждомъ данномъ случаѣ и отношеніи, при данныхъ матеріальныхъ и духовныхъ условіяхъ, обеспечиваетъ порядокъ, въ максимальной мѣрѣ авторитетный и укрѣпляющей основы нравственной жизни. Здѣсь дѣйствуетъ одно только правило: «все испытывайте, хорошаго держитесь» (І. Фессал. 5, 21). Всякое признаніе одного государственного порядка, одной формы правленія единственнымъ и абсолютнымъ добромъ, есть идолопоклонство, извращающее истинныя божественные основы общественной жизни и необходимо — въ силу ненарушенности божественныхъ завѣтовъ — рано или поздно караемое общественными бѣдствіями.

С. ФРАНКЪ.

## ЦАРСТВО БОЖИЕ И ЦАРСТВО КЕСАРЯ \*).

### 1.

«Отдавайте кесарево кесарю, а Божье Богу». Эта вѣчная евангельская истина должна быть понята динамически, а не статически. Различеніе и разграничение двухъ царствъ остается вѣчнымъ, но отношенія между двумя царствами въ истории христіанства не остаются неизмѣнными, они мѣняются въ разные возрасты христіанства. Христіанство не знаетъ застывшей формулы, которая навсегда опредѣлна бы христіанское устроеніе царства кесаря. Одно лишь пребываетъ незыблѣмымъ. Христіанство не отрицаетъ механически и революціонно царства кесаря, оно признаетъ его, какъ особую сферу бытія, отличную отъ царства Божіяго, но для цѣлей Царства Божіяго нужную. Церковь Христова имѣть свою собственную основу, независимую отъ стихій этого міра, она живетъ по своему собственному закону духовнаго бытія. Но Церковь Христова въ моментъ своего возникновенія была окружена стихіями міра сего и принуждена была жить въ языческомъ государствѣ, жестоко христіанъ преслѣдовавшемъ. «Царство кесаря» не означаетъ непремѣнно монархіи, оно есть обозначеніе царства этого міра, порядка грѣховной природы. Демократическая или соціалистическая республика въ такой же степени есть царство кесаря, какъ и монархія. И вопросъ объ отношеніи Царства Божіяго къ царству кесаря есть одинаково вопросъ объ отношеніи и къ монархической государственности и къ революціи. Это есть вопросъ объ отношеніи Царства Божіяго къ «міру». Тему эту слѣдуетъ обсуждать въ атмосфѣрѣ отрѣшеннosti и освобожденности отъ страстей и интересовъ. Въ наши дни какъ будто-бы окончательно погибло безкорыстно-аристократическое отношеніе къ истинѣ. Духовное плебейство, своеокорыстіе и утилитаризмъ искажаютъ не только рѣшеніе, но и саму постановку темъ. И въ особенно нездоровой атмосфѣрѣ происходитъ обсужденіе принципіального отношенія христіанства къ монархіи и революції, къ старому «міру сему» и новому «міру

\*) Въ тему мою не входитъ обсужденіе проблемы отношеніи христіанства къ соціальному вопросу.

сему». Но къ темъ этой нельзя прикасаться тому, кто одержимъ полнитескими страстями и интересами, кто находится въ состояніи злобы и ненависти. Въ темъ этой есть много проблематического, она не получила еще обязательного церковно-догматического рѣшенія. Менѣе всего допустимо для христіанна вѣшие отношеніе къ важнымъ и катастрофическимъ событіямъ жизни. Когда человѣкъ переживаетъ какое-нибудь несчастье, тяжелую болѣзнь, нужду, смерть близкаго существа, то религіозное отношеніе къ этимъ событіямъ исключаетъ возможность видѣть въ нихъ вѣшнія случайности, несправедливость судьбы, механические удары извѣтъ. Въ жизни нѣтъ ничего случайного и совершенно вѣшнаго. Все имѣетъ смыслъ, все что-то значить, т. е. является знакомъ изъ иного міра. Религіозно пережить какое-либо событіе значить пережить его внутренній смыслъ, понять его изнутри, изъ глубины духовнаго опыта, пережить его какъ свою судьбу, какъ ниспосланное Промысломъ Божіимъ. Если такъ нужно переживать событія личной жизни, то тѣмъ болѣе нужно такъ переживать событія жизни исторической. Съ Россіей произошла страшная историческая катастрофа. И весь міръ находится въ небываломъ кризисѣ. Мы живемъ среди обломковъ обществъ и государствъ новой исторіи. Все пришло въ состояніе неустойчивости и хаотическихъ движеній. Общественный порядокъ, который казался не только крѣпкимъ, но и вѣчнымъ, нарушенъ и разрушенъ. Радикально менѣяются отношенія церкви и государства и совершенно по новому опредѣляются взаимоотношенія Царства Божія и царства кесаря. Новое царство кесаря предстаетъ передъ вѣчной Церковью Христовой. И всѣ старыя категории въ рѣшеніи этой темы оказываются негодными и устарѣвшими. Безумны, жалки и беспомощны передъ лицомъ мірового кризиса тѣ реставраціонныя, реакціонныя мысли, которые надѣются на возстановленіе старыхъ отношеній между церковью и царствомъ кесаря, вождѣютъ того царства кесаря, въ которомъ Церковь Христова была подавлена и порабощена. Сознаніе, которое видѣть въ революціи, въ русскомъ и міровомъ кризисѣ лишь вѣшній скандалъ и вѣшннее безчинство, которое продолжаетъ думать, что ничего особеннаго не произошло, не есть христіанское, не есть религіозное сознаніе, это есть сознаніе, подавленное обывательскимъ позитивизмомъ.

Христіанство не можетъ вѣшне отиоситься къ историческимъ кризисамъ, переворотамъ и переломамъ, ие можетъ разсматривать ихъ, какъ движение мертвай матеріи, никакого отношенія не имѣющее къ жизни духа, къ движению духа. Христіанство имѣть универсальную природу, оно объемлетъ все, все происходящее въ мірѣ съ нимъ связано и ему подчинено. Революція, историческій кризисъ должны что-то означать во внутренней судьбѣ христіанства. Всѣ вѣшнія историческія событія имѣютъ вторичную, а ие первичную природу, они опредѣляются событіями совершающимиися во внутреннемъ духовномъ мірѣ. Для вѣшнаго, религіозно не-просвѣтленного взора кажется, что революція происходитъ въ стихіяхъ міра, а

Церковь Христова лишь пассивно претерпевает события извнѣ идущія и ударяющія по ней. Это есть абберація иеролігіознаго сознанія. Предполагается, что Церковь совершиено пассивна въ русской революціи, что въ ией ничего не происходит, что христіанство играетъ лишь страдательную роль. Въ дѣйствительности же происходит кризисъ и революція въ мірѣ духовномъ и въ мірѣ историческомъ лишь символически отражается. Революція не есть событие вѣшнее для каждого изъ нась и для всего христіанскаго міра, а есть внутреннее духовное событие, духовная болѣзнь въ христіанскомъ человѣчествѣ, въ христіанскомъ народѣ. Церковь есть живой организмъ, организмъ богочеловѣческій, въ которомъ происходит непрерывное взаимодѣйствіе Божества и человѣчества. Какъ и всякий организмъ, Церковь можетъ переживать кризисъ, можетъ болѣть, можетъ возрождаться и развиваться. Болѣть и переживаетъ кризисъ въ Церкви не Богъ, не божественная истина Церкви, а человѣчество. Мы перестали понимать церковный смыслъ историческихъ событий, потому что утеряли интегральную, космическую идею Церкви. Рационалистическое и иоминалистическое сознаніе превратило Церковь въ учрежденіе, существующее дифференціально на ряду со всѣмъ остальнымъ. Христіанство, какъ и все органическое, въ высшей степени динамично, оно имѣетъ свои возрасты и эпохи, свою историческую судьбу. Перво-христіанство означало совсѣмъ иную эпоху въ христіанствѣ, чѣмъ христіанство со временемъ Константина Великаго. Христіанство периода мученичества очень отличается отъ Христіанства периода вселенскихъ соборовъ. Христіанство средневѣковое есть совсѣмъ иная эпоха въ христіанствѣ, чѣмъ христіанство новаго времени. Самый стиль христіанства очень мѣняется, онъ относится не къ онтологіи христіанства, а къ его психологіи и его исторіи. Вотъ и иныѣ христіанство вступаетъ въ критический періодъ, переживаетъ болѣзнь возраста. Кончается не только христіанство новой исторіи, но быть можетъ и весь исторіческій періодъ христіанства со временемъ Константина Великаго. И этотъ внутренний кризисъ христіанства опредѣляетъ всѣ вѣшнія историческія катастрофы. По новому опредѣляются отношенія между Церковью и стихіями міра сего. И радикально мѣняется отношеніе царства кесаря, въ которомъ происходятъ бурные процессы, къ вѣчнымъ цѣлямъ Царства Божія. Эти отношенія опредѣляются въ духовномъ мірѣ, и въ мірѣ историческомъ они лишь проэцируются и отражаются. Выздоровленіе отъ болѣзни, преодолѣніе духовнаго кризиса будетъ означать новый періодъ въ христіанствѣ, возникновеніе новаго стиля въ христіанствѣ, въ христіанской душѣ и христіанской исторической плоти, радикальное измѣненіе христіанскаго быта, который никогда не долженъ быть отождествляемъ съ бытіемъ. Но значить ли это, что христіанство можетъ связать себя съ революціей, какъ раньше связывало себя съ монархіей, значить ли это, что образуется царство кесаря, которое христіанство можетъ признать своимъ? Великій соблазнъ и заключается въ отождествленіи христіанства съ какимъ бы то ни было царствомъ кесаря, т. е. въ порабощеніи безконечнаго конечному.

Христіанство не революціонно во ви́шнемъ смыслѣ слова. Оно вступало въ міръ не какъ революціонная соціальная сила, призывающая къ насильственному измѣненію строя жизни. Христіанство нельзя называть даже и соціально реформаторской силой. Природа христіанства совсѣмъ невыразима во соціальныхъ категоріяхъ міра сего. Христіанство вошло въ міръ, какъ благая вѣсть о спасеніи и о Царствѣ Божіемъ, которое не отъ міра сего. «Ищите же прежде всего Царства Божіяго и правды Его, и это все приложится вамъ». «Будьте совершенны, какъ совершененъ Отецъ вашъ Небесный». «Какая польза человѣку, если онъ пріобрѣтеть весь міръ, а душу свою повредить». «Не придетъ Царство Божіе примѣтнымъ образомъ, и не скажутъ: вотъ, оно здѣсь, или: вотъ, тамъ. Ибо Царство Божіе внутрь васъ есть». «Царство Мое не отъ міра сего». Соціальная революція во всемъ противоположна словамъ Христа. Соціальная революція ищетъ прежде всего того, что приложится, а не Царства Божіяго; дѣятели соціальной революції не ищутъ совершенства, подобнаго совершенству Отца Небеснаго; они хотятъ пріобрѣсти весь міръ и этимъ вредятъ своей душѣ; соціальная революція ищетъ строя жизни, который приходитъ примѣтнымъ образомъ, о которомъ можно сказать, что онъ вотъ, здѣсь или вотъ, тамъ; царство, къ которому стремится соціальная революція, отъ міра сего. Тоже самое нужно сказать и о духѣ обратномъ революції, обѣ имперіализмъ. Имперіализмъ имѣеть природу языческую. Христіанство было величайшимъ духовнымъ переворотомъ въ исторіи человѣчества, самой большой внутренней революціей, пережитой человѣчествомъ. Съ явленіемъ Христа начинается не только новая историческая эпоха, но и новая космическая эпоха, измѣнился внутренній составъ міра. И вмѣстѣ съ тѣмъ христіанство не вѣрить, что можно измѣнить міръ къ лучшему ви́шнимъ и насильственнымъ путемъ, осуждаетъ ви́шнія революціи, какъ основанная на ложной духовной настроенности. Въ основѣ всѣхъ ви́шніхъ революцій лежитъ духовная настроенность прямо противоположная христіанской. Ими движетъ зависть, злоба, ненависть, месть, а не любовь, инстинктъ разрушенія, а не творчество, и они несутъ съ собой смерть, а не воскресеніе. Подлинно новая, болѣе совершенная и лучшая жизнь приходитъ изнутри, а не извнѣ, отъ духовнаго перерожденія, а не отъ измѣненія соціальныхъ условій, соціальной среды. Уничтоженіе рабства въ мірѣ было духовнымъ дѣломъ христіанства. Міръ дохристіанскій, даже въ величайшихъ своихъ мыслителяхъ не могъ подняться до преодолѣнія рабства. Но христіанство никогда не призывало рабовъ бунтовать противъ своихъ господъ. Лишь непримѣтно обнаруживаются въ исторіи плоды христіанской идеи братства людей. Христіанство нисколько не отрицаєтъ процессовъ, совершающихся въ природномъ мірѣ, естественного развитія въ мірѣ. Но не на эти процессы возлагаетъ оно достиженіе Царства Божіяго, высшаго совершенства жиз-

ни. Къ революцін христіанство относится также, какъ и ко всякому виѣшнему событию жизни, всякому виѣшнему строю жизни, т. е. не революціонно. Всякое виѣшнее событие жизни, всякой виѣшней строй жизни не случаины и что-то значать для внутренней жизни человѣка, для его духовнаго опыта. Ничего нельзѧ разсматривать исключительно какъ виѣшнее насліе,ничѣмъ не связанное съ моей внутренней судьбой. И на устойчивый строй государства, на монархіи, и на революціи христіанство однаково смотрить изнутри, изъ глубины. Царство Божіе приходитъ не-примѣтно, оно приходитъ не черезъ монархіи и не черезъ революціи. Но и виѣшний устойчивый строй жизни и виѣшніе перевороты жизни всегда обозначаютъ события внутренняго духовнаго міра, они не находятся виѣ моей собственной судьбы, какъ порожденіе низшаго материальнаго міра. Христіанство не дуалистично или точнѣе: христіанство признаетъ дуализмъ религіозно-этическій, но совершенно не признаетъ дуализма онтологическаго.

Христіанство не отрицає государства и власти. Устами апостола Павла Христіанская Церковь признала, что власть происходит отъ Бога и что начальствующій носитъ мечъ не иапрасно. Власть имѣеть онтологический источникъ, она имѣеть положительную миссію въ грѣховномъ мірѣ, она предотвращаетъ хаотической распадъ міра, не допускаетъ окончательнаго торжества въ немъ анархіи. Онтологическое начало власти въ обществѣ играетъ ту же роль, какую закономѣрность играетъ въ природѣ, — оно поддерживаетъ космической порядокъ въ грѣховномъ хаосѣ. Слова апостола Павла сказаны ие о христіанской власти. Христіанского государства въ то время не было. Государство было языческимъ и гнало христіанъ. Слова эти сказаны о всякой власти, о началѣ власти вообще, они относятся и къ языческой власти, и къ современной демократической республикѣ, и даже къ совѣтской коммунистической власти, черезъ которую, несмотря на ея антихристовъ характеръ, частично дѣйствуетъ вѣчное онтологическое начало власти. Человѣческое общество должно быть поддерживаемо въ состояніи, не допускающемъ окончательнаго хаотического и анархического распада. Такъ и законы природы, которые давятъ нась, какъ неотвратимая необходимость, поддерживаютъ элементарный космической порядокъ въ мірѣ, черезъ нихъ въ грѣховной стихіи міра отражается вѣчный божественный космосъ. Такова правда власти, правда государства. Это есть правда закона, ветхозавѣтная, а не новозавѣтная правда. Государство имѣеть дохристіанскую, ветхозавѣтную, языческую природу. Власть государственная перешла по наслѣдству въ христіанскій міръ изъ міра языческаго. Императорская власть, которая въ Византіи приобрѣла христіакскій и священный характеръ, есть старая языческая власть Рима и великихъ восточныхъ имперій, — Египта, Персіи, Ассиріи и Вавилона. Императорская и царская власть не имѣеть никакого самостоятельного христіанскаго, новозавѣтнаго происхожденія, она получена по наслѣдству отъ древнаго міра, и лишь принятая и освящена христіанствомъ, потому что христіанство не анар-

хично и признаетъ мнссію власти въ грѣховномъ человѣчествѣ. Такое отношеніе къ власти и государству не означаетъ еще въ христіанствѣ самобытнаго, чисто христіанского идеала общества, идеала христіанского государства, котораго въ первоисточникахъ христіанства не существовало. А. С. Хомяковъ говоритъ: «Императорство было, очевидно, неспособно обнять все приложеніе древне-римской идеи правомѣрнаго государства къ новой христіанской эпохѣ: оно не содержало въ себѣ начала самоосвященія, котораго требовала мысль христіанская; ибо Западъ не понялъ еще невозможности совмѣщенія понятій христіанства и понятій государства, т. е. воплощенія христіанства въ государственную форму». \*) Но то, что Хомяковъ относитъ къ Западу, должно быть отнесено и къ Востоку. Послѣ того какъ была пролита первая капля крови христіанскихъ мучениковъ, навѣки были ограничены абсолютность и самодержавіе государства и осужденъ имперіалізмъ.

Первохристіанство было эсхатологически настроено. Оно ждало скораго конца міра и второго пришествія Христа. Передъ нимъ не раскрывались перспективы длительного исторического процесса, въ которомъ Церкви Христовой предстоитъ быть дѣйствующей силой. Первохристіане не бунтовали противъ языческой власти, ие призывали къ соціальному перевороту, но они цѣлкомъ были устремлены къ концу, ко второму пришествію, имъ совсѣмъ не нужно было собственное, христіанское государство. Въ первохристіанскомъ сознаніи теократія совершенно совпадала съ евангельскимъ Царствомъ Божиимъ. Первохристіане соглашались воздавать кесарю кесарево, но государство было для нихъ «міромъ», царствомъ міра сего. Царство кесаря, царство міра сего не можетъ быть христіанскимъ, священнымъ царствомъ. Если подъ христіанской теократіей понимать священное, христіанское царство кесаря, то теократическая идея была совершенно чужда первохристіанству. Оно жило исключительно идеей Царства Божіяго, которое существенно, принципіально отличается отъ царства кесаря. Первохристіане не стремились и по состоянію своего сознанія не могли стремиться къ созданію христіанского государства. Государство есть «міръ», язычество. \*\*) Христіанская Церковь противостоитъ «міру», язычеству, языческому государству. Первохристіане жили исключительными харизмами, духовными дарами, которыми опредѣлялся весь строй ихъ жизни, вся организація христіанской Церкви и христіанского общества. Такъ нельзя было жить долгой исторической жизнью. И когда въ сознаніи христіанскомъ раскрылось, что предстоитъ еще долгій исторический путь, все начало мѣняться. Харизматические дары ослабѣли, Царство Божіе отодвинулось въ транцендентную даль, въ далекій конецъ исторіи. Христіанству пришлось жить и дѣйствовать въ исторіи. Христіанство не мо-

\*) См. «Соч. Хомякова», т. VII, стр. 424.

\*\*) Много интереснаго по этому вопросу можно найти у E. Troeltsch'a «Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen» 1919. см. I Kapit. «Die Grundlagen in der alten Kirche».

жеть походить на еврейскую апокалиптическую секту. Оно сознalo себя всемирно-исторической силой. Неправда монтанизма заключалась въ томъ, что монтанизмъ хотѣлъ удержаться на стадіи первохристіанства, хотѣлъ жить непосредственными харизмами, когда они начали изъять, противился всемирно-исторической роли христіанства. И на этомъ же построены всѣ религіозно-сектанскія движенія, которые обычно имѣли реакціонную природу. Первые вѣка христіанство жило во враждебныхъ языческихъ стихіяхъ міра сего. Оно дѣйствовало въ нихъ не какъ виѣшне разрушающая сила, а какъ сила внутренно преображающая. Христіанская Церковь обладаетъ способностью жить окружениій какой угодно враждебной стихіей. Въ катакомбахъ она обладала наибольшей внутренней силой и изъ катакомбъ Церковь покорила міръ. Но христіанству суждено было вступить въ новый исторический періодъ, во второй періодъ отношеній между церковью и государствомъ, между Царствомъ Божімъ и царствомъ кесаря. Этотъ періодъ начался съ Константина Великаго.

Пронзшло то, чего не ожидали первохристіане. Языческое государство склонилось передъ духовной силой христіанства. Императорская власть дѣлается христіанской. Это есть огромный переворотъ не только въ «мірѣ», въ государствѣ, но и въ христіанствѣ, въ Церкви. Христіанство перестаетъ быть эсхатологическимъ, христіане не ждутъ ужъ скораго конца міра и пришествія Христова. Христіанство становится историческимъ, оно перестраиваетъ себя, подготавливаетъ къ активной роли во всемирной исторіи. Христіанство входить въ «мірѣ», въ исторію, приспособляя себя къ дѣятельности въ «мірѣ», къ завоеваніямъ въ исторіи. Эта побѣда куплена была дорогой цѣной. Первохристіанство съ его харизматичностью и эсхатологичностью остается въ исторіи христіанства позади, какъ утерянный рай. Христіанству пришлось замарать себя въ пыли и грязи земной исторіи. Оно низошло въ инзинны жизни «міра», выработало себѣ новые органы для такой жизни. Оно многое утеряло, но многое пріобрѣло. Мы не можемъ, подобно рационалистическимъ и протестантскимъ историкамъ, смотрѣть на этотъ новый періодъ христіанства, какъ на паденіе христіанства, какъ на великое несчастіе въ исторіи христіанства. Это взглядъ совсѣмъ не православный. Періодъ первохристіанства долженъ быть кончиться. Царство Божіе не могло наступить въ результатѣ его краткой исторіи. Дѣло Константина Великаго было провидціальнымъ дѣломъ и оно имѣло положительный смыслъ въ исторіи христіанства и исторіи міра. Возникновеніе «христіанского государства», созданіе христіанскихъ теократій не было несчастной случайностью въ исторіи христіанства и міра, оно было внутренно неизбѣжнымъ моментомъ въ судьбѣ христіанства. Но такъ же непріемлемъ взглядъ, который долгое время господствовалъ въ церковномъ сознаніи, что царство кесаря стало подлинно священнымъ, христіанскимъ царствомъ, что теократическое государство было создано и должно господствовать до конца временъ. Второй періодъ въ отношеніяхъ

между Церковью и государствомъ, между Царствомъ Божімъ и царствомъ кесаря не есть окончательный и вѣчный періодъ. Въ исторіи христіанства долженъ наступить и наступить уже третій періодъ. И наступленіе третьаго періода также не есть несчастная случайность, какъ и наступленіе второго періода. Церковное сознаніе не знаетъ догмата о священномъ царствѣ кесаря и не знаетъ таинства священій царской власти. Царство Божіе и царство кесаря смѣшались и переплелись въ исторіи. И Царство Божіе получило черты сходства съ царствомъ кесаря, подобно тому какъ царство кесаря усвоило себѣ черты Царства Божіяго.

Со временія Константина Великаго Церковь освящаетъ власть не такъ, какъ оправдывала она власть языческую, она освящаетъ ее какъ власть христіанскую. Міръ становится христіанскимъ міромъ, народы становятся христіанскими народами, образуется универсумъ, который получаетъ наименование *chrétienté*. Христіанскіе народы жили единой вѣрой и единной истиной. Этому единству въ вѣрѣ и истина соотвѣтствовало и единство, цѣльность въ строѣ государства и общества, въ характерѣ культуры. Монархіи наиболѣе адекватно выражаютъ эту цѣльность и это единство. И онъ священны до тѣхъ поръ, пока народы вѣрятъ въ ихъ священность. Складъ государства и общества цѣлнкомъ опредѣляется религіозными вѣрованіями народа. Формы государственной власти падаютъ, когда падаютъ вѣрованія народа, когда неѣтъ уже сакріи власти въ религіозномъ сознаніи народа. Въ этомъ смыслѣ народный суверенитетъ остается вѣчной истиной, онъ существовалъ и въ древнемъ Египтѣ. Никакая государственная власть не могла существовать голымъ насліемъ. Она всегда держалась вѣрой народа въ священность этой власти. Когда въ священное значеніе монархіи перестаютъ вѣрить, она превращается въ тиранію и начинаетъ разлагаться. Цѣльность и единство не могутъ быть принудительными. Внѣшній строй жизни, историческая плоть государства лишь символизуетъ внутреннюю духовную жизнь народовъ. И когда во внутренней духовной жизни народовъ происходятъ существенные измѣненія, тогда старая символика падаетъ и нужна новая символика. Царство кесаря всегда есть сфера условной и относительной символики, а не безусловныхъ и ненамѣнныхъ реальностей. Тотъ роковой процессъ новой исторіи, который именуется секуляризацией, есть лишь правдивое внѣшнее выраженіе того, что произошло во внутренней жизни христіанского человѣчества. Секуляризация называетъ все свои именами. Если государство, право, хозяйство, наука, искусство, мораль, весь быть не христіанские въ глубочайшемъ, наиреальнѣйшемъ смыслѣ этого слова, то ихъ и не слѣдуетъ называть христіанскими. Не должно называть царство кесаря священнымъ, христіанскимъ царствомъ, теократіей, если въ дѣйствительности оно мірское, языческое, внѣхристіанское и антихристіанское по своей природѣ. Христіане не могутъ стремиться къ секуляризации, христіане должны стремиться всѣмъ существомъ своимъ къ тому, чтобы все стало христіан-

скимъ, священнымъ, стремиться къ преображенію и просвѣтленію всей жизни, но они могутъ признавать правдивость секуляризациі, они не могутъ желать условной лжи, насильственнаго признанія христіанскимъ того, что ие христіанское. Трагедія второго, константиновскаго періода исторіи христіанства въ томъ, что онъ неизбѣжно кончается секуляризацией, какъ требованіемъ правдивости и свободы, какъ выраженіемъ неудачи всѣхъ теократій.

### III

Насильственно нельзя осуществить Царства Божіяго. Не только человѣкъ, но Бногъ можетъ сказать, что насилино миль не будешьъ. Свобода человѣка входитъ въ звамыслъ Божій о Царствѣ Божіемъ. Въ историческихъ христіанскихъ теократіяхъ, я восточныхъ и западныхъ, императорскихъ и папскихъ, не было еще въ достаточнѣйшемъ стелени выражено согласіе свободы человѣка на осуществленіе Царства Божіевъ, т. е. не было достигнуто реальное преображеніе жизни. Теократіи носили условный и символіческій характеръ. Въ исторической плоти, въ царствѣ кесаря даются икаки, символы, печати Царства Божіяго, но само Царство Божіе не достигается, деальное просвѣтлѣніе и преображеніе не происходитъ. Церковь лишь символически освящаетъ царскую власть, кладетъ христіанскую печать на государство и на весь быть человѣческій въ этомъ мірѣ. Священное царство кесаря, христіанское государство оставалось природнымъ, натуральнымъ царствомъ міра сего, не просвѣтленнымъ и не преображеннымъ, не побѣдившимъ грѣха, вѣтхозавѣтно-языческимъ, но какъ бы окропленнымъ святой водой, въ ідѣи подчиненнымъ религіозной цѣли, полнымъ зиаковъ иного міра, символическихъ прообразовъ Царства Божіяго. Историческая теократія разложились и погибли потому, что они не были реальными теократіями, что въ нихъ не преображалась жизнь, не осуществлялось подлинно Царство Божіе. Наступило время, когда воля къ реальному побѣдила условную символику теократій. Въ послѣконстантиновскій періодъ въ распавшемся на двѣ половины христіанскомъ мірѣ вырабатывается два типа теократіи, — восточная, императорская, и западная, папская. Это — двѣ формы соединенія Царства Божіяго съ царствомъ кесаря, двѣ формы означенія Царства Божіяго въ царствѣ кесаря. Царство кесаря становится священнымъ, теократическимъ царствомъ или черезъ признакіе императорской, царской власти delegированной Богомъ, помазанной Церковью на царство, осуществляющей священное, церковное служеніе, или черезъ признаніе папы, римскаго первосвященика, обладающимъ священной царской, императорской властью въ мірѣ и источникомъ всякой власти на землѣ. Исключительное государственное значеніе папы на Западѣ и исключительное церковное значеніе императора на Востокѣ опредѣлялись особенностями исторического пути Запада и

Востока.\* ) Но одна и та же идея римского принудительного универсализма, языческого империализма лежала въ основании западной и восточной теократии. Въ Византии теократия впитала въ себя традиции не только римского империализма, но и империализма восточного. По идее своей теократия всегда универсальна, национальная теократия есть внутреннее противоречие. Императоръ, обладающей священной властью, такъ же единъ, какъ и папа. Средневѣковье сознавало это и создало идею мировой священной римской империи. Новое время создало национальные государства и этимъ разрушило теократическую идею. Священное византійское царство и священное русское царство заключали въ себѣ потенцію вселенскости. Царь, какъ церковный чинъ, обладающей церковной властью, не можетъ быть только национальнымъ царемъ. Константінъ Великій и былъ вселенскимъ царемъ. И если власть русского царя имѣла исключительное значеніе для Православной Церкви, то она въ потенціи мыслилась вселенской властью. Безъ этой вселенской православный царь имѣть не больше значенія, чѣмъ англійскій король въ англиканской церкви. Теократія есть такая же универсалистическая утопія, какъ и коммунизмъ.

Теократія стремится къ обнаружению и утверждению святой исторической плоти въ царствѣ кесаря, къ святой тѣлесности. Такъ безконечный духъ хотятъ заключить въ конечную плоть, хотятъ поработить безконечное конечному. Царство Божіе дѣлается подобнымъ царству міра сего. И трудно согласовать историческая теократіи съ евангельскими словами: «Князья народовъ господствуютъ надъ ними, и вельможи властвуютъ ими; но, между вами да не будетъ такъ: а кто хочетъ между вами быть большими, да будетъ вамъ слугою». Этимъ утверждается радикальная несознательность и несходство между Царствомъ Божіимъ и царствомъ кесаря. Существо же теократіи въ утверждениіи соизмѣрности и сходства, доходящихъ до тождества. И условный символизмъ есть путь утверждения такого рода соизмѣрности и сходства. Два соблазна связаны въ исторіи христіанства съ теократическими государствомъ, два уклона и срыва — папоцезаризмъ и цезарепапизмъ. Въ чистомъ и окончательномъ видѣ эти два соблазна никогда не торжествовали въ христіанскомъ мірѣ — и католичество и православіе всегда были безмѣрно глубже и шире этихъ двухъ уклоновъ. И всетаки въ историческую плоть католичества и историческую плоть православія глубоко вкоренились начала папоцезаризма и цезарепапизма. Великое преимущество православія въ томъ, что цезарепапизмъ никогда не былъ предметомъ догматизированія церкви, въ то время какъ папоцезаризмъ былъ предметомъ такого рода догматизированія въ католичествѣ. Но въ восточной, православной, византійской и

---

\* ) Папизмъ пріобрѣлъ такое исключительное значеніе на Западѣ потому, что Римской Церкви долгое время пришлось замѣнять государство и нести государственные функции.

русской теократии уклонъ къ цезарелализму фактически игралъ большую роль въ жизни Церкви. И потому русская революція является огромной, не оцѣненной еще по глубинѣ своихъ послѣдствій катастрофой въ Православной Церкви, внутреннимъ, а не только вѣнчаниемъ переворотомъ. Хомяковъ съ негодованіемъ отвергалъ обвиненіе русской церкви въ цезарепапизмѣ. Въ абсолютномъ и окончательномъ смыслѣ онъ былъ правъ. Но онъ преуменьшилъ историческую важность и тревожность этого вопроса. Не случайно въ царствованіе Павла I вкраплось въ наши основные законы наименование царя главой Церкви\*). Такое сознаніе не можетъ быть догматически оправдано и не можетъ быть согласовано съ природой Православной Церкви, но оно есть естественное порожденіе историческихъ теократій. Православная Церковь не знаетъ видимаго главы, единственнымъ главой своимъ она признаетъ лишь Христа. Но когда царство кесаря признается священнымъ царствомъ, когда въ немъ видятъ отображеніе Царства Божіяго на землѣ, тогда стремленіе къ единству и цѣлостности въ жизни церкви толкаетъ на путь признанія единаго видимаго главы. Цезарепализмъ есть послѣдній предѣлъ константиновской эпохи въ христіанствѣ. Въ немъ историческое пониманіе христіанства окончательно заслоняется эсхатологическое его пониманіе. Царство Божіе не ищется, не достигается реально, а лишь означеневается, символизуется въ царствѣ кесаря. Это есть историческая подмѣна алоказиптическихъ пророчествъ о Царствѣ Божіемъ,—въ ней царство кесаря замѣняетъ Царство Божіе. Въ католическомъ сознаніи Царство Божіе окончательно отождествилось съ исторической жизнью Церкви и отъ этого угасало эсхатологическое исканіе Царства Божіяго. Но самое радикальное отверженіе цезарепализма и пало-цезаризма, какъ религіозныхъ соблазновъ, не означаетъ отрицанія положительного значенія монархіи и значенія папства въ исторіи христіанскихъ народовъ. Монархія въ прошломъ играла положительную, творческую, нерѣдко прогрессивную, а иногда даже и революціонную роль въ русской исторіи. Допустимъ даже, что монархія, въ новой формѣ, и еще будетъ призвана сыграть положительную роль въ возрожденіи Россіи. Но это нисколько не рѣшаетъ религіознаго волроса о теократической монархіи. Старая, священная русская монархія не можетъ возродиться. Монархія есть природно-исторический фактъ въ развитіи народовъ и въ этомъ своемъ качествѣ должна быть оцѣнена, она цѣликомъ принадлежитъ миру сего, царству кесаря и черты ея не переносимы на Царство Божіе. Хомяковъ и славянофилы обосновывали самодержавную монархію національно-историческі, а не религіозно-мистическі, и нмъ въ сущности чужда была юдаистическая теократическая идея. Монархическая государства тѣмъ отличались отъ государствъ демократическихъ, что въ основѣ ихъ обычно лежали начала, обращенные и къ иному

\* ) К. П. Побѣдоносцевъ считалъ это результатомъ невѣжества.

міру, а не земної звдемоннзмъ. Поэтому монархія была религіознъе демократій.\*). Исключение составляютъ лишь демократіи кальвінистичкія. Но это не значитъ, что религіозно оправданныя монархіи были дѣйствительными теократіями. Да и возможна ли теократія въ христіанскомъ мірѣ, теократія новозавѣтная? Теократическая идея есть идея ветхозавѣтная, древне-еврейская. Примѣнима ли къ Богу съ христіанской точки зрѣнія категорія власти, ие вѣрнѣ ли тутъ подходитъ путемъ иегативной теологии? Христіанская теократія есть лишь обозначеніе, означеніе Царства Божъяго, а реально Царство Божье есть преображеніе міра. Христіанская теократія знаетъ лишь одного Царя — Христа. А это значитъ, что теократія въ христіанствѣ означаетъ ложное перенесеніе ветхозавѣтно-еврейскихъ категорій на христіанскую жизнь. И достигается этимъ лишь оправданіе природнаго языческаго царства\*\*).

#### IV

Вопросъ объ отношеніи между христіанствомъ и монархіей есть вопросъ исторической и ставить его нужно динамически. И то, что свойственно извѣстной исторической эпохѣ въ христіанствѣ, нельзя признать истиной догматической. Монархіи разлагаются и падаютъ, какъ и все земное, природное. Церковь же пребудеть нерушимо до конца временъ и врата адовы не одолѣваютъ ее. Царство кесаря принадлежитъ времени. Царство Божье принадлежитъ вѣчности. Христіанство можетъ существовать въ самыхъ разнообразныхъ историческихъ условіяхъ. И нельзя признать существенно принадлежащимъ природѣ Церкви то, что является исторически преходящимъ и непрочнымъ. Крайніе сторонники неразрывной связи между православіемъ и самодержавіемъ, для которыхъ власть самодержца священна и церковна, готовы признать въ помазаніи царя на царство восьмое таинство\*\*\*). И нужно сказать, что чинъ вѣнчанія на царство даетъ основаніе для такого миѣнія. При миропомазаніи царя произносятся слова: — «печать дара Духа Святого». Является соблазнъ признать, что царь получаетъ особаго рода харизмы, особаго рода благодать на царствованіе, что царствованіе есть церковное служеніе совершенно аналогичное

\*) Средневѣковое сознаніе никогда не признавало абсолютности государства и абсолютности монархической власти. Лишь новое время вернулось въ этомъ отношеніи къ язычески-античнымъ началамъ. Средневѣковый ученій ставили естественное право выше государства, подчиняли государство справедливости и признавали право сопротивленія власти, нарушившей правду. См. интересную книгу Otto von Dierke «Das deutsche Genossenschaftsrecht» (отдѣль „Die publizistischen Lehren des Mittelalters“).

\*\*) Интересную и вѣрную критику теократіи можно найти у Кн. Е. Н. Трубецкого въ его «Міросозерцаніе Вл. Соловьевъ».

\*\*\*) См. книгу М. Зызыгина «Царская власть и законъ о престолонаслѣдіи въ Россіи» 1924 г.

священству\*). Помазаніе царя вводить царство кесаря въ Царство Божье. Языческій кесарь, всѣ истоки свои нимѣющи въ языческомъ мірѣ, получаетъ помазаніе и дѣлается православнымъ царемъ. Въ православномъ царѣ видятъ теофанию. Какъ это могло случиться? Церковь ничего въ жизни не можетъ оставлять не освященнымъ, она освящаетъ всю человѣческую жизнь отъ рожденія до смерти, весь быть человѣческій, освящаетъ и государственную власть. Но въ жизни Церкви, главыимъ образомъ Православной Церкви (на Западѣ было иначе), случился моментъ, когда она не ограничилась уже признаніемъ религіознаго смысла власти и символическімъ освященіемъ государства, когда она увидѣла въ православномъ царѣ какъ-бы явленіе святой плоти, выраженіе Царства Божіяго иа землѣ. Это уже былъ большой исторической соблазнъ церковнаго человѣчества, смѣщеніе Царства Божіяго съ царствомъ кесаря. Роковой фактъ раздѣленія церквей, который былъ величайшей иеудачей христіанства въ исторіи, способствовалъ укрѣленію двухъ уклоновъ и соблазновъ, на Востокѣ цезарепапизма, на Западѣ папоцезаризма. Можно даже сдѣлать предположеніе, что если бы не было раздѣленія церквей, то никогда не достигла бы такихъ размѣровъ на Востокѣ императорская теократія и на Западѣ теократія папская. Но теократіямъ этимъ не суждено было въчное историческое существование. Папа остался и даже провозглашена была въ XIX вѣкѣ его иепогрѣшнность въ дѣлахъ вѣры, но папа утерялъ власть надъ міромъ, надъ мірскими государствами, онъ пересталъ быть монархомъ. Папской теократіи больше не существуетъ. Западный міръ секуляризировался и католическая церковь существуетъ вѣнѣнне, какъ одна изъ организацій наряду съ другими организаціями въ западныхъ государствахъ. Въ лучшемъ случаѣ церковь прибѣгааетъ къ конкордатамъ, въ худшемъ она еле терпится и даже преспѣвается атенстническими правнительствами. Византійское теократическое царство пало давно. Греческая церковь рядъ столѣтій существовала подъ турками. Накоицъ разрушилась и величайшая изъ теократій Востока — священное русское царство. И пало оно не только отъ вѣнѣнныхъ ударовъ, но и отъ внутренняго разложения. Паденіе въ немъ эстетического стиля было предвѣстникомъ разложения. Теократіи перестали символизировать духовное состояніе народовъ, перестали отражать религіозныя вѣрованія народовъ. Единство и цѣльность народныхъ вѣрованій кончились, началось время раздѣленія. Насильственно нѣпъзя удержать старыхъ началь. Старая символика перестала быть священной, какъ въ Европѣ, такъ и въ Россіи. Революція и есть измѣненіе символики внутренней жизни народовъ. Монархіи на западѣ или перестали существовать или потеряли всякое реальное значеніе (Англія, Италія). Къ политическимъ формамъ все болѣе и болѣе теряется интересъ. Въ Россіи монархія уже со временемъ Петра Великаго стала гуманистической и секуляризовалась все

\*). Такъ думалъ Вл. Соловьевъ, когда строилъ свою концепцію теократіи.

болѣе и болѣе. Подчиненіе церкви государству, образованіе синодального строя и было процессомъ секуляризациіи русскаго государства и приближеніемъ къ типу западнаго просвѣщенаго абсолютизма\*). Славянофилы давно уже утверждали, что въ Петербургскій періодъ русской исторіи не существуетъ въ Россіи самодержавія, а существуетъ абсолютизмъ съ крайне развитой бюрократіей. Абсолютизмъ же по славянофильскому сознанію не есть русская и православная форма государственной власти, а есть лишь развитіе языческо-римской имперіалистической идеи. Такоже противопоставляется самодержавіе абсолютизму и Л. Тихоміровъ въ своей книгѣ «Монархическая Государственность», которая несправедливо замалчивалась и которую нужно признать лучшимъ обоснованіемъ идеи самодержавной монархіи\*\*).

Въ чёмъ же сущность религіозной идеи самодержавія и чёмъ она отличается отъ абсолютизма? Согласно идеологии самодержавія власть царя делегирована не народомъ, а Богомъ. Не существуетъ права на власть, а существуетъ лишь обязанность власти. Власть царя совсѣмъ не есть абсолютная, неограниченная власть. Она самодержавна потому, что она не имѣетъ своимъ источникомъ воли народа и не ограничена народомъ. Но она ограничена Церковью и христіанской правдой, духовно подчинена Церкви, она есть служеніе не своей волѣ, а волѣ Божьей. Царь не долженъ имѣть своей воли, онъ долженъ служить волѣ Божьей. Царь и народъ связаны между собой одной и той же вѣрой, однімъ и тѣмъ же подчиненіемъ Церкви и Божьей правдѣ. Самодержавіе предполагаетъ широкій народный соціальный базисъ, живущій самостоятельной жизнью, оно не означаетъ подавленія народной жизни. Самодержавіе оправдано въ томъ лишь случаѣ, если существуютъ у народа вѣрованія, санкціонирующія власть царя. Оно не можетъ быть виѣшнимъ насилиемъ надъ народомъ. Царь самодержавенъ въ томъ лишь случаѣ, если онъ подлинно православный царь. Недостаточное православіе Петра Великаго, его уклонъ къ протестантизму сдѣлали его абсолютнымъ, а не самодержавнымъ монархомъ. Абсолютная монархія есть порожденіе гуманизма. Въ абсолютизмѣ, въ имперіализмѣ царь делегированъ народомъ, верховная власть не принадлежитъ царю, хотя и принадлежитъ ему абсолютная, неограниченная власть управлениія. Но народъ можетъ и отнять отъ царя власть. Такова идея абсолютной монархіи, выработанная на Западѣ\*\*\*). Въ абсолютизмѣ царь не является слугой церкви. Подчиненіе церкви государству является харак-

\*) Много интереснаго въ этомъ отношеніи можно найти въ исследованіи Н. Верховскаго «Учрежденіе духовной коллегіи и духовный регламентъ».

\*\*) Книга «Монархическая государственность» переиздана за границей и пользуется, повидимому, большей популярностью въ правыхъ монархическихъ кругахъ. Нужно только сказать, что для дворянско-бюрократической реаціи идеи Л. Тихомірова не подходить, т. к. монархизмъ его носитъ рѣзко народническій и въ соціальномъ отношеніи демократический характеръ. Тихоміровъ противникъ бюрократического абсолютизма.

\*\*\*) Въ дѣйствительности на Западѣ монархія признавалась священной и король Франціи признавался христіанскій королемъ.

тернымъ признакомъ абсолютной монархіи. Такъ было и съ католической церковью при Людовикѣ XIV. Абсолютизмъ всегда также развиваетъ бюрократію и подавляетъ соціальную жизнь народа. Въ наиболѣе чистомъ видѣ идея религіозного обоснованія самодержавія выражена у насъ Л. Тихомировымъ. Хомяковъ и славянофилы смотрѣли иначе. Для нихъ верховная власть принадлежала народу, но народъ отказался отъ власти, чтобы посвятить себя духовной жизни, и возложилъ на царя бремя царствованія, оставивъ себѣ лишь думу, лишь мѣніе. Но существовало-ли когда-либо въ исторіи религіозное самодержавіе въ чистомъ, идеальномъ видѣ? Самъ Л. Тихомировъ принужденъ признать, что нѣтъ. Въ Византіи религіозная идея самодержавія всегда была искажена языческо-римскимъ абсолютизмомъ и въ ней императорская власть не имѣла народнаго соціального базиса. Весь Петербургскій періодъ русской исторіи есть торжество абсолютизма и бюрократизма, подавленіе самостоятельности Церкви и самостоятельности народной жизни. Наиболѣе близка къ религіозной идеѣ самодержавія была допетровская Русь. Но и тамъ иельзя найти тѣхъ чертъ, которыми обрисовывается религіозная идея самодержавія. Іоаннъ Грозный былъ самымъ выдающимся и послѣдовательнымъ выразителемъ русской идеи самодержавія, но это какъ разъ и вызываетъ беспокойство и сомнѣніе. На Западѣ же окончательно не было ничего похожаго на самодержавіе, да и не могло родиться на католической почвѣ. Тамъ была борьба духовной и свѣтской власти. Ясно, что религіозная, православная идея самодержавія, священій монархіи, есть чистѣйшая утопія совершиеннаго, идеальнаго государственнаго и соціальнаго строя, такая же утопія, какъ папская теократія, какъ совершенній, идеальный соціалистический строй. Прекрасная утопія, можетъ быть лучшая изъ утопій! Но фактически самодержавіе всегда превращалось въ абсолютизмъ и было абсолютизмомъ. И Византія и Россія, двѣ великія православныя монархіи, не являли собой типовъ религіозного самодержавія. Имперіализмъ торжествуетъ во всякой большой монархіи, онъ есть рокъ монархій, который влечетъ ихъ къ величію и гибели. Отъ языческой имперіалистической идеи ни одна монархія не можетъ освободиться, потому что монархія по природѣ своей языческаго происхожденія. Лишь на краткій мигъ монархія становится православной и затѣмъ быстро развиваетъ въ себѣ языческое начало міродержавія, земного царства кесаря.

Мы приходимъ къ выводу, который можетъ показаться пародоксальнымъ. Обыкновенно привыкли защищать самодержавіе и монархію тѣмъ, что человѣческая природа грѣховна и что грѣховной природѣ болѣе свойственна монархическая форма правленія, чѣмъ демократическая. Демократію, соціализмъ и пр. защищали тѣ, которые не вѣрли въ первородный грѣхъ. Но сейчасъ это положеніе можно обернуть. Именно потому, что человѣческая природа грѣховна, она вполнѣ можетъ осуществить демократический и соціалистический строй, онъ можетъ быть выраженіемъ этой грѣховности. Демократія менѣе всего предполагаетъ совершенство человѣческой природы, она создана для несовершенного и грѣховнаго состоянія. Самодержавная же

монархія превращается въ утопію совершенного, безгрѣшного состоянія. Релігіозная самодержавная монархія по своему есть очень высокая идея, но вполнѣ утопическая, предполагающая такое состояніе народовъ, которое врядъ ли достижишь въ нашемъ грѣшномъ мірѣ. О самодержавіи теперь мечтаютъ и будутъ мечтать такъ, какъ раньше мечтали о соціализмѣ. Но нѣтъ никакихъ основаній вѣрить въ то, что народы идутъ къ духовному состоянію, способному породить релігіозное самодержавіе, предполагающее исключительную духовную цѣлостность и единство вѣры. Міръ идетъ къ раздѣленію, и оно предсказано христіанскими пророчествами. Не только для будущаго, но и для прошлаго релігіозная самодержавная монархія была утопіей, реально же возможна была лишь абсолютная монархія, въ большей или меньшей степени подчиненная православію. Самодержавіе никогда не было и никогда не будетъ. Это — утопическая, мечтательная идея, основанная на смѣшенніи царства кесаря съ Царствомъ Божиимъ. Восьмого таинства помазанія царя на царство догматическое сознаніе Церкви не знаетъ, оно цѣликомъ относится къ исторической, а не мистической сторонѣ Церкви. Да и не можетъ быть таинствомъ церкви то, что имѣеть природу национально-русскую, партикулярную, а не універсалную. Всякое примененіе категорій Царства Божія къ природно-историческому царству кесаря есть утопія или романтика. Въ такого рода построеніяхъ отсутствуетъ релігіозный реализмъ, трезвое видѣніе дѣйствительности. Релігіозное самодержавіе невозможно, потому что вообще невозможенъ совершенный общественный строй въ грѣховномъ мірѣ, потому что въ относительномъ невозможно абсолютное. И въ идѣи релігіознаго самодержавія есть недостатокъ смиренія, гордыни, превращеніе «кесарева» въ «Божье» земного въ иебесное, относительного въ абсолютное, природнаго въ духовное. Идея эта мѣшаетъ искать Царства Божія, мѣшаетъ идти по пути реального преображенія жизни. Теократическая утопія есть источникъ всѣхъ соціальныхъ утопій.

## V.

Христіанство не имѣеть обязательной, въ догматическомъ сознаніи обоснованной связи съ монархіей или съ другой какой-либо формой политического строя. Монархія можетъ быть христіанской и можетъ быть антихристіанской по своему духу. Республика можетъ быть антихристіанской и можетъ быть христіанской по духу. Все опредѣляется не формальными признаками, а духовнымъ содержаніемъ. Мы уже не можемъ вѣрить въ абсолютное значеніе юридическихъ и политическихъ формъ. Мы выходимъ изъ эпохи абсолютизированной формалистики. Спасенія нельзѧ искать въ формахъ, спасеніе лишь въ духовномъ содержаніи жизни. И кризисъ, который совершается въ Россіи и въ мірѣ, не есть кризисъ какой-либо политической формы, это есть кризисъ всякой политической формы, демократіи въ такой же мѣрѣ, какъ и

монархії. И мѣсто, которое займетъ христіанство въ жизні, опредѣлится духовнымъ содержаніемъ жизні, а не логіческими формами, не вѣшиимъ строемъ жизни. Паденіе кумировъ и идоловъ, какъ имперіалистическихъ такъ и соціалистическихъ очень благопріятно для христіанства. Христіанство, особенно русское христіанство, возвращается къ состоянію до Константина Великаго. Въ Россіи, въ православіи этотъ кризисъ катастрофиченъ, на Западѣ, въ католичествѣ онъ эволюціоненъ и постепененъ. Мы присутствуемъ при ликвідації всего послѣ константиновскаго періода христіанской исторіи. Тѣ отношенія, которыя сложились между Церковью и государствомъ, между христіанствомъ и міромъ послѣ Константина Великаго, — не вѣчныя и не абсолютныя отношенія. Это временные и переходящія отношенія. Христіанство можетъ вступить въ совершенно новый періодъ, въ третій періодъ, и оно уже вступило въ него. Это необходимо до конца сознать. Кончился періодъ символического освященія государственной власти. Внѣшне-принудительное и условно-символическое единство христіанского міра рассталось, оно распалось изнутри и это выразилось во внѣ въ процессахъ секуляризациіи и въ революціяхъ. Міръ раздѣлился. Принудительное осуществленіе Царства Божія въ Царствѣ кесаря оказалось невозможнымъ. Царство кесаря живетъ по своему закону. И этотъ катастрофический процессъ, зачинающій новую эпоху, не только горестенъ для Церкви Христовой, но и радостенъ, Христіанство теряетъ въ количествѣ, но выигрываетъ въ качествѣ. Торжествуетъ правдивость и искренность, поражена ложь и искрениность. Въ Россіи началось гоненіе на Церковь со стороны безбожного, антихристіанского государства, но кончилось порабощеніе Церкви государствомъ, плѣненіе Церкви, которое довело ее до состоянія, о которомъ Достоевскій сказалъ, что Церковь со временъ Петра въ параличѣ. Ложное и дурное локровительство, официальное господствующее положеніе для Церкви страшнѣе, чѣмъ гоненія. Гоненіями нельзя испугать христіанъ, въ нихъ выковывается религіозная сила, но официальнымъ покровительствомъ, лишающимъ Церковь самостоятельности, можно усыпить и парализовать energію христіанъ. И все-таки мы принуждены признать, если мы будемъ религіозно глядѣть на совершающуюся катастрофу, что Церковь не только лассиво претерпѣваетъ удары извнѣ, со стороны революціи, но что въ самой Церкви лронсходитъ духовная измѣненія, переходъ въ иную историческую эпоху. И возврата къ старой эпохѣ, къ старымъ отношеніямъ Церкви и государства, къ старому освященію царства кесаря, не можетъ быть и его нельзя желать. Нужно смотрѣть впередъ, а не назадъ. Церковь Христова вновь становится передъ бушующими стихіями міра, вновь встречается съ враждебнымъ царствомъ кесаря. Но внутренно все уже иное, чѣмъ до Константина, въ первые вѣка христіанства. Христіанству противостоить не дохристіанскій, языческій міръ, а въ значительной своей части міръ антихристіанскій, раскрывающій въ себѣ начала враждебныя Христу. И преслѣдованія со сторо-

ны міра антихристіанського більше страшні, чимъ преслѣдованія со стороны міра дохристіанського. Царство кесаря внутрінно раздѣлилось. Въ мірѣ нѣть міра. Мечъ разсѣкає міръ. Кончился періодъ смѣшанного состоянія, виѣшняго единства или кажущейся нейтральности. Ми переходимъ къ реальностямъ, къ первореальностямъ жизни и должны все называть своими именами. Нельзя уже называть христіанскимъ то, что ничего христіанського въ себѣ не заключаетъ. Міръ реально раздѣляется на Христово и антихристово царство. Власть до конца временъ буде имѣть положительную місію и Церковь буде освящать начало властн. Но буде-ли власть находиться въ рукахъ христіанъ, это більше чымъ проблематично. Да и можетъ ли христіанская власть поддерживать единство міра, который раздѣлился на два царства и въ которомъ количественно преобладаетъ и, вѣроятно, буде преобладать царство антихристіанськое. Царство кесаря лишь до времени соглашалось признавать себя христіанскимъ. Но оно не стало христіанскимъ въ своихъ наиреальнѣйшихъ, онтологическихъ норняхъ и основахъ, оно осталось языческимъ, природнымъ царствомъ, воспріимчивымъ къ антихристіанскимъ вѣніямъ и воздѣйствіямъ. И въ старомъ христіанскомъ, теократическомъ царствѣ кесаря могущественно пробивались антихристіанскія начала, похоть властн царства міра сего. Нынѣ въ царствѣ кесаря начала эти онончательно торжествуютъ. Священныя, крѣпкія монархіи могли существовать лишь до тѣхъ поръ, пока природное царство кесаря оставалось еще нейтральнымъ, пока въ немъ не произошло его раздѣленіе и раскрытие началъ антихристіанскихъ. Но когда это произошло, то священная монархія дѣлается утопіей. И трагическимъ становится положеніе христіанства передъ лицомъ бушующихъ міровыхъ стихій: оно не можетъ быть цѣликомъ ни съ «правымъ» лагеремъ, ни съ «лѣвымъ» лагеремъ, ни со среднимъ лагеремъ, ибо во всѣхъ этихъ лагеряхъ одинаково можетъ торжествовать безбожное царство кесаря. Христіане могутъ и должны воздавать кесарево кесарю, но Божіяго не могутъ воздавать кесарю, въ какомъ бы обличьи кесарь не явился. Въ этомъ смыслѣ событій нашего времени.

Въ новий історическій періодъ, въ поздній часъ історії христіане должны вступить на путь реальнаго, а не символіческаго осуществленія христіанства въ жизни, осуществленія правды Христової. Царство Божіє созидається въ нааждое мгновеніе нашей жизни. Правда Христова можетъ и должна быть осуществляема при всѣхъ історическихъ условіяхъ, во всякой обстановкѣ. Условіями христіанскими знаками и печатями мы не можемъ уже довольствоваться. Во вѣнѣ должно быть то же, что и внутри. Ми окончательно вступили въ періодъ жизни, когда должны быть обнаружены реальности и когда лишь реальности настъ интересуютъ. Ми хотимъ стать лицомъ къ лицу передъ послѣдними реальностямъ. Онтологическая искренность и правдивость должна быть нашимъ пафосомъ. Если мы христіане, то мы не можемъ не хотѣть, чтобы общество было максимально христіанскимъ, но реально христіанскимъ, а не призрачно христіанскимъ. Въ христіанствѣ вѣчно остается эсхатологи-

ческое упование, въ немъ не можетъ прейти исканіе Царства Божіяго, которое должно побѣдить міръ. Смысль наступающей эпохи въ христіанствѣ въ томъ и заключается, что въ ней христіанство вновь будетъ эсхатологично, а не исключительно исторично. И идея Царства Божіяго должна быть эсхатологически, а не исторически истолкована. Это и подготавлялось въ русской религіозной мысли. Наша эпоха имѣеть вѣнчаное, формальное сходство съ первыми вѣками христіанства, но внутренно материально все уже иное, все безконечно сложнѣе и труднѣе. Исторія не прошла даромъ. Царство Божіе не осуществимо и невмѣстимо ни въ нашей исторической плоти, ни въ нашемъ пространствѣ и времени, оно ни тамъ и не здѣсь, оно не имѣеть вѣнчаніе зримыхъ признаковъ, оно не можетъ быть создано никакой исторической эволюціей и не можетъ быть укреплено никакимъ охраненіемъ, оно также не въ «правомъ», какъ и не въ «лѣвомъ», въ немъ также нѣть ничего «реакціоннаго», какъ нѣть и ничего «революціоннаго». Лишь въ концѣ временъ, въ чудесномъ преображеніи міра можетъ быть влонѣ явлено Царство Божіе, оно впереди, но оно также и въ вѣчности, оно непримѣтно приходитъ и въ каждое мгновеніе должно нами активно осуществляться. Къ Царству Божіему непримѣтныи никакія категоріи, взятые изъ царства кесаря, оно не имѣеть ии малѣйшаго сходства съ царствомъ кесаря, въ немъ все иное и все по иному. Царство Божіе ничего общаго не имѣеть съ родовымъ строемъ жизни, на которомъ основаны всѣ монархіи. Царство Божіе не есть символическое освященіе царства кесаря, но оно не есть и историческая жизнь церкви, какъ думаютъ католики вслѣдъ за Бл. Августиномъ,—въ Царствѣ Божіемъ Богъ есть всяческая во всемъ, оно есть реальное, а не символическое царство. И оно начинается во всемъ, что достигаетъ подлинной онтологической реальности, что находитъ себѣ въ Богѣ. Царство Божіе не можетъ быть создано одной человѣческой активностью, но оно не можетъ быть создано и безъ человѣческой активности.

## VI

Можетъ ли идея священной, христіанской монархіи, идея христіанского, православнаго царя, какъ помазанника Божіяго, быть перенесена изъ перспективы исторической въ перспективу эсхатологическую? Эсхатологическая идея христіанского царя и христіанского царства есть послѣднее прибѣжище утопіи, послѣдняя попытка перенести царство кесаря въ Царство Божіе. Монархія цѣлнкомъ принадлежитъ историческому пути, она связана съ дѣйствиемъ христіанства въ природно-историческомъ мірѣ. Монархіи имѣли положительное призваніе въ историческихъ судьбахъ христіанскихъ народовъ и онѣ имѣли свои пренмущества передъ демократіями, которыя фиктивны и переходны по своей природѣ. Можно и сейчасъ желать на историческомъ пути монархіи и нового типа соціального монархіи могутъ еще явить-

ся\*). Но идея христианского царя цѣлкомъ есть историческая, а не эсхатологическая категорія, она цѣлкомъ принадлежитъ символическому царству кесаря, а не реальному Царству Божью. Въ Царствѣ Божемъ, которое есть преображеніе міра, никакого царства кесаря не будетъ. Царство кесаря существуетъ лишь въ природномъ, не преображенномъ мірѣ. Къ Царству Божему не примѣнимы тѣ категоріи власти, которыхъ почерпнуты цѣлкомъ изъ природнаго царства кесаря. Въ немъ все иное, не похожее на нашъ міръ и его законы. Теократической, священной самодержавной монархіи уже въ мірѣ никогда болѣе не будетъ. Священное русское царство было послѣднимъ ея типомъ. Этотъ періодъ въ исторіи христианства безвозвратно конченъ. И мечта о его возвратѣ есть вредная утопическая и романтическая мечта, есть нежеланіе или неспособность стать передъ послѣдними религіозными реальностями. Церковь знаетъ только одного жениха — Христа. Царство Божье знаетъ только одного царя — Христа. Эсхатологическая идея царства есть идея царства Христова, непосредственного царства самого Христа, царя и первосвященика. Въ христианствѣ скрыто упованіе на всеобщее царственное священство. Апостоль Петръ говорить: «Вы — родъ избранный, царственное священство». Св. Макарій Египетскій говорить о помазаніи на царство всѣхъ христіанъ: «Канъ при пророкахъ всего досточестнѣе было помазаніе; потому что помазаны были цари и пророки: такъ и нынѣ люди духовные, помазуемые небеснымъ помазаніемъ, дѣлаются христіанами по благодати, чтобы имъ быть царями и пророками небесныхъ тайнъ\*\*). «Познай же свое благородство, а именно, что призванъ ты въ царское достоинство\*\*\*). Царство Божье и будетъ всеобщимъ царственнымъ священствомъ. Это менѣе всего означаетъ отрицаніе значенія іерархического начала въ историческомъ пути, какъ того хотятъ разнаго рода секты. Ко всеобщему царственному священству можно идти лишь іерархическимъ церковнымъ путемъ. Да и самое Царство Божье — іерархично. И всеобщее царственное священство не есть отрицаніе іерархического строя бытія. Но эсхатологическая идея царственного священства противоположна теократической идеѣ царя. Христианскій царь нуженъ былъ въ историческомъ пути не потому, что этимъ осуществлялось Христово Царство, а именно потому, что Царство Христово не осуществлялось, онъ нуженъ былъ въ мѣру неосуществленности Царства Христова. Таково вѣдь и библейское пониманіе происхожденія царской власти. Эсхатологическая, апокалиптическая эпоха будетъ связана съ такимъ манифестаціями Св. Духа, о которыхъ мы ничего не можемъ говорить и ничего не можемъ знать. Мы знаемъ только, что на эту эпоху не переносимы категоріи нашего исторического бытія, къ ней не

\* ) Старыя родовыя монархіи не могутъ уже возродиться. Монархъ можетъ быть лишь чѣмъ-то въ родѣ президента республики съ сильной и независимой властью.

\*\*) См. «Преподобнаго Отца нашего Макарія Египетскаго духовныя бесѣды, посланія и слова». стр. 148.

\*\*\*) Тамъ же стр. 209.

примѣнны понятія, взятыя изъ царства кесаря. Мы принуждены сознать, что въ церковномъ сознаніи это не раскрыто до конца. Движеніе къ Царству Божьему, къ второму пришествію Христа означаетъ эпоху пневматическую, духоисочную.

Третій періодъ въ исторіи христіанства будеть стоять подъ зиакомъ обострившейся религіозной борьбы, столкновенія христіанскихъ и антихристіанскихъ началъ. Въ этотъ періодъ возможно христіанское возрожденіе, качественное усиленіе христіанства. Но съ трудомъ можно представить себѣ возсозданіе въроисловъдіаго христіанского государства въ старомъ смыслѣ слова. Христіанская Церковь окончательно должна перестать полагаться на государственную власть и должна развивать свою собственную энергию изнутри. Внутрн Церкви будеть слагаться подлинно христіанское общеніе людей, соціальное братство во Христѣ, которого въ «христіанскомъ государствѣ» не было. Въ этотъ періодъ перестанутъ придавать то исключительное значение государственной власти и политикѣ, какое придавали въ предшествующій періодъ. Люди будуть соединяться по признакамъ религіознымъ, внутренне духовнымъ, а не вѣшнимъ, политическимъ признакамъ. Различіе между добромъ и зломъ въ людяхъ не имѣть почти никакого отиошенія къ политическимъ направлениямъ людей. Нравственно оцѣнивать людей въ зависимости отъ того, «правые» ли они или «лѣвые» есть величайшее духовное извращеніе. «Правость» или «лѣвость», монархизмъ или республиканизмъ суть совершино иничтожиыя и жалкія вещи, вещи третьестепенныя передъ лицомъ Божиимъ, передъ подлинной духовной жизнью. Люди бывають духовно близки и соединены или далеки и раздѣлены совсѣмъ не потому, что они «правые» или «лѣвые», что они за монархію или за республику, совсѣмъ не въ этой вѣшней области опредѣляются отиошенія людей. Врядъ ли можно предположить и еще менѣе можно желать, что вновь будеть вовратъ къ осуществленію дѣла Христова въ мірѣ, Царства Божьяго насильственными методами царства кесаря. Это смѣшеніе невозможно уже будеть въ грядущій періодъ христіанства. И если будеть насильственное въроисловъдное государство, то это будетъ государство соціалистическое или коммунистическое, основанное на обратной атенстической религіи, государство, которое будеть гнать христіанъ и Христову Церковь. Въ русскомъ коммунизмѣ данъ первый примѣръ такого сатанократического государства. Церковь Христова въ мірѣ семь всегда была и будеть угнетаема, — или ложнымъ покровительствомъ, обращающимъ ее въ орудіе государственныхъ, кесарскихъ цѣлей, или гоненіемъ. Третій періодъ христіанской исторіи принесетъ съ собой окончательное освобожденіе христіанства отъ соблазновъ языческаго, римскаго имперіализма, отъ утопической мечты о вселенской власти царя или палы, т. е. отъ иден прииудительного, количественного универсализма. Христіанскій міръ освобождается отъ этихъ языческихъ и антихристіанскихъ соблазновъ, очищается, дѣлается болѣе духовнымъ и углубленнымъ. Притязанія принудительного количественного универсализма окончательно переходятъ къ коммунизму, къ безбожному

царству кесаря. Коимунизмъ окажется наследиемъ принудительной теократии, онъ осуществить утопию. Христіанскій же міръ окончательно устремится къ Царству Божіему, которое не отъ міра сего и которое приходитъ непримѣтно. Но то, что «не отъ міра сего», можетъ быть явлено въ міръ семъ и должно быть явлено. Новая эпоха въ христіанствѣ означаетъ переходъ отъ символическихъ озnamенованій Христовой правды и Христова Царства въ царствѣ кесаря къ реальному преображенію, къ реальному осуществленію Христовой правды и Христова Царства, не претендующаго на виѣшнее господство. Старое «христіанское государство» даже не пыталось осуществлять христіанство въ соціальной жизни. Освобожденіе отъ языческихъ соблазновъ, отъ обожествленія кесарева начала будетъ способствовать сближенію восточного и западного христіанского міра. Ихъ раздѣляли главнымъ образомъ соблазны царства кесаря. Въ царствѣ Христовомъ, въ Царствѣ Божіемъ не можетъ быть раздѣленія. Раздѣленіе произошло въ царствѣ кесаря, признакомъ за священное, Божіе Царство. Мы должны признать, что совершается не только виѣшняя, политическая, соціальная революція, но что совершается и внутренній, духовный переворотъ, открывающій новый періодъ христіанства. Смѣшанное царство, въ которомъ «Божіе» и «кесарево» не были достаточно раздѣлены и одно подмѣняло другое, кончается. Христіанское государство и было смѣшаннымъ полухристіанскимъ царствомъ. Полу-христіанство уже невозможно. Начинается время выбора. Христіанство можетъ быть лишь качественной внутренней, духовной силой міра; а не количественной, виѣшней принудительной силой. Христіанство можетъ быть лишь силой реально осуществляющейся правды Христовой. Новое вино вырабатывается въ христіанскомъ мірѣ и его нельзя вливать въ старые мѣха. Въ самомъ «мірѣ» обнаруживаются творческие религіозные процессы, которые должны быть осознаны, какъ церковные. Но третій періодъ, въ который мы вступаемъ, не есть еще послѣдній періодъ. Мы живемъ великимъ улованіемъ, что настаетъ еще завершительный періодъ, въ которомъ будетъ явлена чудесная сила правды Христовой въ мірѣ, сила воскрешающая къ вѣчной жизни, что Царство Божіе придетъ. Церковь не есть еще Царство Божіе. Царство Божіе непримѣтно приходитъ не только въ видимой оградѣ церкви, ио и въ мірѣ, въ жизни соціальной и космической, не осознанной еще какъ жизнь церковная. Въ Царствѣ Божіемъ не будетъ уже ничего похожаго на царство кесаря, на нынѣшній порядокъ природнаго міра, оно будетъ реальнымъ преображеніемъ космоса, новымъ небомъ и новой землей.

НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВЪ.

## ОЧЕРКИ УЧЕНИЯ О ЦЕРКВИ.

---

1. Церковь невидимая и видимая. 2. Основание Церкви: 3. Церковь ветхозаветная.
4. Богооплощение какъ основание Церкви. 5. Духовная природа Церкви. 6. Церковь какъ богоустановленное общество. 7. Внутреннее единство Церкви. 8. Высшее единство Церкви.

*1. Церковь невидимая и видимая.* Въ руко святую соборную и апостольскую церковь. Согласно определению 9 чл. символа вѣры Церковь, будучи вышнимъ фактомъ, одновременно есть и предметъ вѣры, которая есть «иаличность ожидаемаго и очевидность невидимаго», *παντού μέτατοις, πραγμάτων ἀγρυπνίων* (Евр., 11,1). Какъ видимая, Церковь есть богоустановленное общество съ определенными формами. Но что она есть, какъ невидимая и ожидаемая? Невидимая сторона Церкви распространяется, прежде всего, на ея личный составъ, ибо въ нее входить не только люди, сейчасъ живущие на землѣ, но и въ вѣрѣ отшедши, и не только человѣки, но и ангелы: Невидимою является также божественно-благодатная сила, действующая въ Церкви и ее одушевляющая. Невидимымъ является и божественное основание Церкви, имѣющей главою Господа Иисуса Христа, исполняемой Духомъ Святымъ, иссяющей печать св. Троицы, во имя коей и крещаются всѣ вступающіе въ Церковь. Какъ же ближе определить соотношеніе между видимой и невидимой стороной Церкви? Можетъ быть два уклона въ учении о Церкви: одинъ, ведущій къ болѣе или менѣе полному разрыву явственій связи между Церковью видимой и невидимой, другой же — къ ея оживѣшиенію, къ превращенію въ организованное общество единомышленниковъ, вродѣ государства или партии. Оба уклона обнаружились въ ту эпоху кризиса церковного сознанія на западѣ, которая зовется реформацией. Въ глазахъ дѣятелей реформаціи Церковь есть общество святыхъ, которые только вкраплены

въ земную церковь \*) и даже находятся и за предѣлами христіанства (лютераie), или же предызбранныхъ (кальвинисты) и вообще вѣдомыхъ одному Богу (шотландское исповѣданіе). Логическое ударение лежить здѣсь на противопоставлениіи и невидимой, подлинной церкви и видимой, какъ въ сущности неподлинной, въ себѣ только вмѣщающей, но вмѣстѣ съ тѣмъ и скрывающей истинную церковь. Святые въ Церкви, дѣйствительно, невѣдомы миру и вѣдомы только Богу, однако изъ этого факта здѣсь дѣлается выводъ, что и свята Церковь сама по себѣ, какъ богоустановленное общество, она святится лишь святостью святыхъ. Тѣмъ самымъ реформація превращаетъ Церковь въ и дѣю мли же только идеальное заданіе, вообще даже иевмѣстимое въ предѣлы земного опыта \*\*). Такимъ образомъ, здѣсь совершаются разрывъ между идеей и дѣйствительностью, невидимъ и видимъ, иебомъ и землей, божественныи и человѣческимъ, т. е. въ скрытомъ видѣ отвергается богооплощеніе Христа отъ Дѣвы Маріи. Но вмѣстѣ съ этимъ отвергается и Церковь, какъ подлинная и истинная иносительница силы и благодати Божіей. Въ спорѣ съ реформаторами съ католической стороны подчеркивалось главнымъ образомъ то, что святости Церкви не противорѣчить участіе въ ней не только праведниковъ, но и грѣшниковъ, и что Церковь представляетъ собою видимое общество, столь же явное и осязательное какъ царство Галліи и Венецианская республика (Bellarmi, Eccl. milit., с. 2) \*\*\*). Однако рѣшающее значеніе здѣсь имѣть

\*) Confessio Augustana (1530), art. 7. *Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administratur sacramentis. Art. 8. Quamquam Ecclesia proprie sit congregatio sanctorum et vere creditum, tamen cum in hac vita multi hypocrita et mali admixti sint, licet uti sacramentis, qui per malos administrantur; Лютеръ въ Большомъ Катехизисѣ: Credo in terris esse quandam sanctorum congregationulam et communionem ex mere sanctis hominibus coactam, sub uno capite Christo. Катехизисъ Женевской церкви. (Calvini 1545): Quid est ecclesia? Corpus ac societas fidelium quos Deus ad vitam aeternam praedestinavit. Scotorum confessio: Haec ecclesia invisibilis est, uni Deo cognita, qui solus novit quos elegerit. (M. D'Herbigny Theol. de eccl. I, 85-6).*

\*\*) K. Hase. Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch - katolische Kirche. Leipzig 1871, s. 3.

Реформаторы обратились къ небу за вѣчными правомъ идеи — nach dem ewigen Rechte der Idee: «не мы — истинная Церковь, какъ ея хотѣлъ Христоſть, ни вы, но это Царство Божіе, стремящееся обнять все человѣчество своей совершенной божественной правдой и совершенными правственными благочестіемъ, ist eine Idee, которая лишь постепенно и въ образахъ осуществляется въ міровой исторіи».

Лютеръ говорить: «Мы вѣримъ въ св. Церковь ибо она невидима, живетъ въ духѣ въ такомъ мѣстѣ, куда никто не можетъ прийти. Членъ вѣры говорить: я вѣрю во св. Церковь, но не говорить: я вижу св. Церковь. Если ты будешь судить по виѣшнему виду, ты увидишь, что она грѣховна и преступна, ибо въ себѣ она не имѣетъ оправданий, кроме какъ во Христѣ, который есть ея глава, въ этой вѣрѣ вижу я ея святость (слѣд., дѣйствительность, не соотвѣтствующую идеѣ). Я вѣрю, что св. Церковь на землѣ, а таковая есть не только подъ папой, но и во всемъ мірѣ, у турокъ, у персовъ, у татаръ, а также тѣлесно разсѣяна во всемъ христіанствѣ, но духовно собрана подъ однимъ главой, который есть Г. Христоſть». (ib.).

\*\*\*) Даже Möhler. Symbolik, говорить: «католики учатъ: сначала видимая Церковь, а тамъ приходитъ невидимая: лишь первая образуетъ вторую. Лютеране говорить на-

не самое опредѣленіе виѣшнхъ, видимыхъ границъ Церкви, но постиженіе ея природы. Основнымъ свойствомъ Церкви является то, что подъ виѣшними формами и проявленіями ея жизни подается благодать, совершается дѣйствіе силы божественной. Церковь есть божественная, благодатная жизнь на землѣ, въ этомъ мірѣ и за его предѣлами одновременно. Церковь есть непрестанно совершающееся обоженіе человѣка и въ немъ міра. Самымъ характернымъ для жизни Церкви поэтому является именно неразрывное *сочлененіе* божественной и человѣческой жизни, сращенность формы и содержанія, безъ устраненія или растворенія человѣческаго естества, надѣленнаго проницаемостью для благодатнаго претворенія. Такимъ образомъ, Церковь есть единство премірнаго (транцендентнаго) и мірового (іманентнаго) бытія. Такое единство есть *тайна*, превозмогающая умъ, и потому жизнь Церкви есть тайна вѣры, которая открывается только въ жизненномъ опыѣ ея членовъ. Въ этомъ смыслѣ Церковь нельзя показать невѣрующему, какъ Галлію или Венецію, но для вѣрующаго она вполнѣ осознательна и видима, ея бытіе подчиняется формамъ пространственности и временноти, общимъ для всего мірового бытія. Церковь есть дѣйствіе Духа Божія, обитающаго въ человѣкѣ, она есть воплощеніе Христа Спасителя, живущаго въ мірѣ и пребывающаго въ немъ «всегда нынѣ и присно и во вѣки вѣковъ», она есть вмѣстилще Духа Св., сошедшаго въ Пятнадцатицу на землю и пребывающаго въ Церкви, она есть откровеніе св. Троицы въ мірѣ. Вся история Церкви таинственна, и сама она есть, можно сказать, непрерывное таинство, которое проявляется въ отдельныхъ молитвенныхъ тайнопѣйствіяхъ, и, въ частности, въ таинствахъ Церкви въ собственномъ смыслѣ. И какъ въ таинствѣ все видимо, имѣя свою установленную форму, но и все невидимо, именно что наполняетъ эту форму. Невѣрующій глазъ эдѣсь видитъ только одну виѣшность, для вѣрующаго же вѣдомо содержаніе этой виѣшности. Церковь есть лѣстница между небомъ и землей, чрезъ которую совершается богоинхожденіе и восхожденіе къ небу человѣковъ. Церковь есть благодатная жизнь въ Богѣ, и потому она не можетъ быть ни опредѣлена, ни описана. Однако по волѣ Божіей она сращена съ виѣшними формами и установленіями, которые и должны быть свято и нерушимо соблюдаемы и могутъ быть показаны, какъ «Галлія и Венеціанская республика»... Въ этомъ смыслѣ Церковь есть богоустановленное общество, основанное Господомъ Іисусомъ Христомъ и имѣющее свой опредѣленный строй.

2. *Основаніе Церкви.* Церковь на землѣ основана по прямому изволенію Господа І. Христа, въ дні его земной жизни, и утверждена Кровью Его, изліянной за мірскій животъ. Совершишася, возвѣстившееся съ креста (Іо., 19,30) и раздравшее церковную завѣсу ветхозавѣтнаго Храма, явилось и основаніемъ Церкви

---

оборотъ: изъ невидимой происходитъ видимая, и первая есть основаніе послѣдней. Въ этомъ повидимому незначительномъ (?) противорѣчіи заключается огромная разница».

Христової. Другимъ событіемъ, завершившимъ основаніе Церкви, явилась Пятидесятница, изліяніе Даровъ Св. Духа на апостоловъ, а черезъ нихъ и на всяку тварь. Однако, не смотря на это, говорится и о ветхозавѣтной Церкви, существовавшей ранѣе пришествія Христова, конечно, силою грядущаго явленія Христа. И въ этомъ смыслѣ начало Церкви положено въ раю, («начало ея въ раи положилъ еси», — чинъ правосл.). Это начало непосредственно связывается съ изреченнымъ Богомъ обѣтованіемъ о съ менѣ же и ми. Однако можно не безъ основанія разсматривать уже и райское состояніе прародителей до грѣхопаденія какъ предзначающуюся Церковь. Прародителы жили въ непосредственномъ богообщеніи: «и услышали гласъ Бога, ходящаго въ раю во время прохлады дня» — (Быт. 3, 8). Въ раю не было храма подобно тому, какъ въ небесномъ Іерусалимѣ, (въ Откровеніи 21, 22) храма же я не видѣлъ въ немъ, ибо Господь Вседержитель Богъ — храмъ его и Агнецъ. Намъ совершенно недовѣдомо, каковы были бы судьбы міра, если бы не произошло грѣхопаденіе. Однако и оно не могло измѣнить самого основанія созданія міра, ибо тако возлюбилъ Богъ міръ, что въ предвѣтномъ созѣтѣ Своемъ опредѣлилъ вочеловѣченіе и крестную жертву Сына Своего для спасенія міра и созданія Церкви. Церковь есть нензмѣнное основаніе и цѣль міротворенія. Міръ созданъ Богомъ ради Церкви, какъ ея вмѣстлище («Богъ избралъ насть въ Немъ прежде созданія міра» Еф. II, 4), ибо послѣдній предѣлъ развитія міра будетъ то, когда Богъ станетъ всяческая во всѣхъ. Это есть «домостроительство тайны, скрывающейся отъ вѣчности въ Богѣ, создавшемъ во Іисусѣ Христѣ, дабы нынѣ содѣлалась известной начальствамъ и властямъ на небесахъ многоразличная премудрость Божія» (Еф. 3: 9-10) «Великаго благочестія тайна: Богъ явился во плоти, оправдалъ Себя въ Духѣ, показалъ Себя Ангеламъ, проповѣданъ въ народахъ, принять вѣрою въ мірѣ, вознесся во славѣ» (I Тим. 3: 16).

Міръ созданъ для Церкви и въ Церкви имѣть свою высшую основу \*). Если щестодневъ заканчивается и увѣнчивается созданіемъ человѣка, послѣ которого исполнена вся полнота и Богъ почилъ отъ дѣлъ своихъ, то это сотвореніе міра и въ немъ человѣка по образу и подобію Божію имѣть свою предвѣтную основу въ Премудрости Божіей, она же есть предвѣтный образъ и основа Церкви. Церковь есть

\*) Эта мысль въ церковной писменности съ особенной отчетливостью выражена въ Пастыре Эрма (140/55) вид. 2, гл. 4, I: ему было открыто, что почтенная старица, ему явившаяся и давшая ему книгу, есть Церковь. «Почему же она старица (π̄εριβοτεξα?) Потому, что она создана первѣе всѣхъ, потому она и старица, и ради нея созданъ міръ (ταὶ διὰ ζεῦ τη ὁ κόσμος κατατίθεται). Такое и у св. Климента, папы Римскаго, во II посланіи къ Коринфянамъ (ок. 150) читаемъ: «думаю, что вамъ вѣдомо, что церковь живущая есть тѣло Христово (Еф. I: 22,23). Ибо говорить писаніе: «сотворилъ Богъ человѣка мужа и жену» (Быт. I: 27) Мужъ есть Христосъ, жена Церковь. А еще иниги пророковъ въ апостолы свидѣтельствуютъ, что Церковь не теперь только, но свыше (τὴν ἐκκλησίαν οὐ νῦν εἴναι ἀλλὰ ἀπόθεν ἦγετε πνευματική) она была духовной, какъ и Іисусъ нашъ, явился же въ послѣдокъ дней, чтобы насть спаси» (14,2).

иебесный Іерусалимъ, сходящій на землю въ полноту времени (Откр. 21) слава Божія, которая откроется въ нась (Рим. 8: 18), жилище на небесахъ, домъ иерукотворенный, вѣчный (2 Кор., 5,1 Филип.3,20-1). Объ этой славѣ говорить въ первоосвященнической молитвѣ Своей Спаситель: «нынѣ прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого Славою, которую я имѣлъ у тебя прежде бытія міра. И славу, которую Ты далъ Мнѣ, Я далъ имъ» (Іо. 17,5,24). Міръ созданъ Богомъ изъ ничего, но Божественной полнотой и премудростью, которая была художницей предь Нимъ и радость которой въ сынахъ человѣческихъ (Притчи Сол. 8: 31). Міръ созданъ Богомъ, какъ Церковь въ своемъ основаніи и въ своемъ совершеніи. Жизнь міра есть становящаяся Церковь, судьбы міра есть исторія Церкви. Церковь не могла возникнуть изъ иесуществующаго, какъ возникаютъ разныя человѣческія общества или государства, она не могла быть основана, какъ основываются человѣческія учрежденія, которыхъ могутъ быть и не быть. Ея возникновеніе и основаніе подчинено высшей внутренней необходимости, заложенной въ самомъ сотвореніи міра и человѣка. Въ осуществленіи своеемъ Церковь возникаетъ во времени, но въ основаніи своеемъ она существуетъ *предвѣчно*, какъ божественная первооснова и цѣль мірозданія. Это тайна богооплощенія, недовѣдомая даже ангеламъ. Господь создалъ міръ для человѣка, а человѣка онъ создалъ, чтобы имѣть въ иемъ себѣ друга, содѣлать его чадомъ Божіимъ, пріобщить его къ божественной жизни. Пресвятая Троица, единосущная любовь Трехъ Упостасей, самозамкнутая и самодовлѣющая Взаимность, Божественное Тричліє, всеблаженія и вседовольнія, не могущая имѣть никакого восполненія, въ щедродательной любви Своей творить изъ небытія по образу и подобію Своему члопастасаго человѣка, и эту человѣческую члопастась хочетъ пріобщить къ любви Своей и къ жизни Своей, дабы ее совершено обожить, сотворить изъ человѣка «бога по благодати». Это и означаетъ — сотворить его для Церкви и ради Церкви, ибо она и есть благодатная жизнь обожеиной твари. Такъ возлюбилъ Богъ міръ, что въ предвѣчномъ Своемъ совѣтѣ предопредѣлилъ воплощеніе единородиаго Сына, дабы дать вѣрующимъ въ Него жизнь вѣчную, спасти міръ (Іо. 3: 16-17). Богооплощеніе и есть свершеніе Церкви черезъ обоженіе человѣческой природы, а вмѣстѣ съ нею и освященіе и преображеніе всей твари, созданіе новаго неба и новой земли, въ нихъ же оправданіе всего. «Ибо тварь съ надеждой ожидаетъ откровенія сыновъ Божіихъ — въ надеждѣ, что и сама тварь освобождена будетъ отъ рабства тлѣнію въ свободу дѣтей Божіихъ» (Рим. 8. 20-21). «По обѣтованію Его, ожидаемъ новаго неба и новой земли, на которыхъ обитаетъ правда» (2 Петр. 3, 13).

3. Церковь *Ветхозавѣтная*. Адамъ и Ева, созданные по образу и подобію Божію, въ немъ должны были найти силу для свободнаго уподобленія этому образу, иначе говоря къ полному воцерковленію своей жизни, а вмѣстѣ съ собой и всей твари, судьбы которой были поставлены въ зависимость отъ человѣка. Первая чета была поселена въ рай воздѣлывать и хранить его и получила заповѣдь Божію, какъ внут-

реинюю иорму своей жизни, — ие вкушать плодовъ древа добра и зла. Эта заповѣдь содержала въ себѣ сокровенно предназначение пути оцерковленія человѣка. Онъ долженъ бытъ прежде всего явить послушаніе, но это послушаніе могло оказаться лишь выражениемъ его любви къ Богу, исполненной безграничаго сыновияго дозвѣрія. Непослушаніе же явилось и иелюбовью къ Богу-Любви, слѣдовательно заменіемъ и искаженіемъ образа Божіяго въ человѣческомъ его подобіи. Вкушаніе запретнаго плода явилось, вмѣстѣ съ тѣмъ и свидѣтельствомъ маловѣрія: мірскія стихіи, плодъ древа, оказались въ глазахъ обольщенаго человѣка болѣе могущественныиъ средствомъ къ мнимому обоженію («будете яко боги»), нежели сила благодати Божіей. Въ человѣкѣ произошло обращеніе отъ Бога къ миру, отпаденіе отъ живого и непосредственнаго богообщенія. Другими словами, человѣкъ сошелъ съ пути оцерковленія и вступилъ на путь обмирщенія. Этимъ онъ нарушилъ иорму своей собственіиіи природы и повлекъ за собою всю тварь. Приговоръ Божій надъ падшимъ человѣкомъ бытъ столько же присужденіемъ кары, сколько и выявленіемъ иеустроимыхъ послѣдствій такого самоопредѣленія: человѣкъ, слѣдавшись только природныиъ, потерять власть надъ природой и надъ своимъ собственіиимъ тѣломъ, стать смертнѣй и понесъ ка себѣ печать осужденія за грѣхъ. Въ грѣхопаденіи растворгнута была связь между Церковью и міромъ, отвергнутъ бытъ путь оцерковленія. Однако человѣческому грѣху ие даю было превзойти Божіяго милосердія, а человѣческой немощи разрушить Божіе предиачертаніе о твореніи. Церковь не была разрушена грѣхопаденіемъ человѣка, хотя премънились путн ея строительства на землѣ. Въ болиій человѣческой природѣ осталось еще живое сѣмя, которое могло бытъ возвращено въ саду Божіемъ. Это было «сѣмя жени», которое «сотретъ главу змія». Въ человѣческомъ родѣ избрана была благодатная вѣтвь, которая должна была возрасти въ «сѣмя жени», это родъ Богоматери. Въ раю Божіемъ вмѣстѣ съ приговоромъ надъ прародителями, полагается и осованіе тому *рѣдословію* Христа, которымъ открывается Евангеліе. Н е с м о т р я на грѣхъ, силою помощи Божіей, начинается постепенное оздоровленіе человѣческаго рода къ тому, чтобы вмѣстить Церковь и приять воплощающагося Христа. Это есть иѣкоторое *предварительное* воцерковленіе, приготовленіе къ Церкви, какъ бы притворъ церковный. Это и есть такъ называемая в е т х о з а в ъ т и а я церковь, какъ богоустановленное общество, хранящее неповрежденій вѣру въ истиинаго Бога и огражденіе священныиимъ обрядомъ и закономъ. Это прообразъ грядущей Церкви Христовой, ея приуготовленіе: «прейде сѣнь законная благодати пришедшій» (догмат.) Въ исторіи ея можно отмѣтить иѣсколько граней: 1) отъ *Адама до Ноя* когда священное преданіе, устаиовленіе жертвъ, которое, судя по примѣру Кaina и Авеля, ведетъ свое происхожденіе изначала, хранится въ избраиономъ родѣ патріарховъ, причемъ все осталыиое человѣчество постепеніо охватывается развращеніемъ. 2) Отъ п р а в е д и а г о Н о я до А в р а а м а: Господь избралъ Ноя и близкихъ его

для спасенія въ ковчегъ, который и является иеизмѣннымъ образомъ Церкви, отъ общаго истребленія, причемъ Богъ заключилъ завѣтъ съ Ноемъ зиаменіемъ радуги о томъ, что новаго потопа болѣе не будетъ. 3) Отъ А вра а м а д о М о и с е я: съ Авраамомъ Богъ заключилъ завѣтъ въ томъ, что въ родѣ Авраамовомъ должно сохраняться истинное богопочитаніе, родъ же сей будетъ возвеличенъ Богомъ, какъ избранная отрасль, о которой благословятся всѣ племена землия, и въ знакъ сего завѣта установлено было обрѣзаніе для младенцевъ мужскаго пола, прообразъ крещенія. Родъ Авраама сдѣлался избраннымъ народомъ Божімъ, такъ что Богъ, являясь Моисею, называлъ себя: «Богъ Авраама, Богъ Исаака, Богъ Іакова» (Исх. 3,6). И Господь Іисусъ въ родословиѣ св. Мате. имѣуется: «сынъ Давидовъ, Сынъ Авраамовъ»... 4) Отъ М о и с е я д о п р о р о к о въ: Господь открылъ имя свое *Іегова* черезъ Моисея и вывелъ черезъ него народъ еврейскій изъ Египта. Черезъ Моисея Богъ далъ народу законъ, установилъ подзаконіе священство, жертвы и времена; было установлено священіе мѣсто поклоненія Богу — скинія, а затѣмъ и храмъ, воздвигнутый Соломономъ. Господь оградилъ избраній родъ отъ всѣхъ родовъ оградой закона, какъ виноградникъ, по слову пророка Исаіи (5: 1-2, 7): «у Возвлюбленаго Моего былъ виноградникъ на вершинѣ утучненій горы. И Онь обиесъ его оградой, и очистилъ его отъ камней, и насадилъ въ немъ отборныя лозы, и построилъ башню посреди его, и выкопалъ въ немъ точило, и ожидалъ, что онь принесетъ добрая гроздья, а онь принесъ дикія ягоды... Виноградникъ Господа Саваофа есть домъ Израилевъ, а мужи Іуды любимое наисажденіе Его»; 5) отъ п р о р о к о въ д о Х р и с т а. Еврейству былъ данъ не только «законъ», но и «пророки», богоизбожденные мужи, которые призваны были воспитывать новозавѣтный духъ въ подзаконіи народѣ, пробуждать чаянія Мессіи и подготовлять Его встрѣчу, призывать къ Грядущему во Имя Господне. Пророческая проповѣдь сроднила сознаніе еврейства съ грядущимъ спасеніемъ настолько, что оказалось возможнымъ въ полноту временъ и сроковъ такое твердое и ясное сознаніе чаемаго спасенія, какое обнаружилъ іерей Захарія, отецъ Предтечи (Лк. I: 67-79), Симеонъ и Аниа Богопрінцы (Лк. 2: 29-35, 38) и, иакоицъ, оказалось возможнымъ появленіе Іоанна Предтечи, съ его совершеною яснѣмъ вѣдѣніемъ о приближеніи Агнца Божіяго, вземлющаго грѣхъ міра.

Важѣйшая задача Ветхозавѣтной Церкви состояла въ томъ, чтобы вмѣстѣ съ воспитаніемъ сознанія въ человѣческомъ родѣ воспитывалась бы преемственіо, наследственіо святость и была бы ограждена предызбранія святая семья, въ которой изъ поколѣнія въ поколѣніе сохранилась, наращивалась, укрѣплялась бы личная святость, вспомоществуемая благодатью Божіей. Исторія ветхозавѣтной Церкви у евангелистовъ (Мате. I, 1-17, Лук. 3, 23-38) вся сосредоточивается въ родословной Христа Спасителя, есть это родословіе. «Законъ и пророки» вели къ тому, чтобы на древѣ богоизбранаго народа могла появиться Священная Отрасль, чтобы про-

цвѣла на немъ Неувядаемымъ Цвѣтомъ — Дѣва Марія. И обѣ родословныя именно раскрываютъ смыслъ Ветхаго Завѣта, какъ воспитаніе человѣческаго рода къ Рождеству Христову черезъ Благодатную Марію. Правда, обѣ родословныя ведутъ къ Іосифу или отъ Іосифа, но извѣстно, что родъ Іосифовъ и родъ Маріинъ долженъ быть одинъ и тотъ же родъ, и только єврейскій обычай исчислять родословныя черезъ мужскія колѣна заставляетъ и въ данномъ случаѣ привести родословную не къ Маріи, но къ обрученику Ея (впрочемъ, это можетъ имѣть еще и свой особенный смыслъ — показать, что въ итогѣ священнаго родословія и весь человѣческій родъ является матерью Господа, точнѣе матерью Матері, какъ и поется въ рождественскомъ пѣснопѣніи: «мы же (приносимъ) Марію Дѣву»). Съ Рождествомъ Христовымъ окончились времена Ветхозавѣтной Церкви, и хотя, завѣса церковная раздѣлалась лишь послѣ Голгофскаго совѣршения, однако внутренне прообразы уже поблѣдѣли и разступились предъ Первообразомъ, ихъ исполненіемъ, и Дѣва Марія, храмъ одушевленный, безъ всяаго препятствія вступила въ Святая Святыхъ храма рукотворнаго и собою внутренно упразднила его преобразовательное значеніе. Господь совершилъ всякую правду закона, кѣтотый пришелъ не нарушить, но исполнить, однако при этомъ влагая въ него новый смыслъ и содержаніе, являя его лишь «какъ тѣнь будущихъ благъ, а не самый образъ вещей» (Евр. 10:1).

4. *Богоподобіе какъ основаніе Церкви.* Грѣхопаденіемъ Адама отвергнутъ былъ человѣкомъ и стала для него непосильнымъ прямой путь оцерковленія жизни, къ которому онъ былъ призванъ. Онъ сдѣлался печальнымъ плѣнникомъ міра сего и князя этого міра. Для того, чтобы ему возможно стало вернуться къ богоустановленному пути, нужно было, чтобы въ немъ появилась новая жизнь, новые силы, при чемъ эти силы однако не разрушили бы, но сохранили его человѣческую природу. Обновленіе ветхаго Адама совершилось явленіемъ Нового Адама, Бога и Человѣка, Господа I. Христа. Въ немъ человѣчество, неврежденно сохранившееся, соединилось — нераздѣльно и неслѣянно — съ Божествомъ и снова обрѣло свое истинное, изначальное состояніе, освободилось отъ тѣла и порчи. Предназначенное для оцерковленія, оно и стало во Христѣ Церковью, совершенно пріявшой божественную жизнь, обожившимся человѣчествомъ. Совершенное обоженіе человѣческой природы во Христѣ и есть основаніе Имъ Церкви. Дѣйствительнымъ основаніемъ Церкви является поэтому совершившееся богоподобіе Христа Спасителя, при которомъ вся человѣчность, совершенная человѣческая природа соединилась съ истинной божеской природой, «полнотой Божества» въ лицѣ Логоса, Второй Упостаси св. Тронцы, при полномъ взаимномъ проникновеніи обѣихъ природъ (*περιγράψεις*) но и безъ всякаго взаимнаго поглощенія. Эта основная истина вѣры была торжественно провозглашена и утверждена на IV вселенскомъ соборѣ въ Халкидонѣ 451г. «Слѣдуя св. отцамъ всѣ мы согласно учимъ исповѣдывать одного и того же Сына Господа на-

шего Иисуса Христа, и Его совершенного въ Божествѣ и Его совершенного въ человѣчествѣ, Его же истинио Бога и истинио человѣка, изъ души разумной и тѣлесной, единосущнаго Отцу по Божеству и Его же единосущнаго намъ по человѣчеству, намъ во всемъ подобнаго, кромѣ грѣха, прежде всѣхъ рожденаго отъ Отца по Божеству, въ послѣдокъ дней Его же рожденаго отъ Дѣвы Маріи Богородицы по человѣчеству, одного и того же Христа, Сына Господа, единороднаго, изъ двухъ природъ неслѣдніо, и неизмѣнно, неразрывно, нераздѣльно познаваемаго (*ιδογέννητος, ἀτριπτός, ἀδιαρέτως, ἀχωρίστως γυμνοῦσμενος*) причемъ различіе природъ никогда не уничтожается соединеніемъ, напротивъ, свойство каждой природы сохраняется и (обѣ) онъ соединяются въ одно Лицо и одну члость, не раздѣляясь и не распадаясь на двѣ члости».

Ставъ Богочеловѣкомъ, Второе Лицо св. Троицы, Господь Иисусъ Христосъ, принялъ на себя человѣчество, кромѣ грѣха и сдѣлалъ его Своей собственной природой, соединивъ со Своимъ Божествомъ. Во исполненіе сего спасительнаго плана, Онъ раздѣлилъ всѣ судьбы падшаго человѣчества (кромѣ грѣха), изжилъ ихъ сполна, вплоть до крестнаго страданія и смерти. Но это изживаніе безгрѣшнѣмъ Богочеловѣкомъ судебъ падшаго человѣка имѣло возрождающее, спасающее, искупающее значеніе. Своими страданіями Спаситель обезсилилъ грѣхъ въ человѣческой природѣ, Свюю кровю и крестной смертью Онъ побѣдилъ силу смерти. Вопреки падшему состоянію человѣка Онъ явилъ его въ безгрѣховномъ, должностномъ, естественномъ состояніи. Онъ прославилъ его воскресеніемъ потому, что смерть не могла удержать безгрѣшнаго Мертвца. Онъ воскресъ во славѣ, и, вмѣстѣ съ собой воскресиль, далъ силу воскресенія всему человѣческому роду. Въ воскресшемъ тѣлѣ Христа человѣчество достигло высшаго состоянія, ему предиазначенаго при твореніи, но имъ утерянаго даже въ возможности силою грѣха. Человѣкъ созданъ для славы Божіей, т. е. для Церкви, чтобы стать Церковью и быть Ею. Въ грѣхопаденіи путь этотъ къ воцерковленію былъ имъ отвергнутъ. Новымъ Адамомъ, Христомъ, путь этотъ былъ пройденъ до конца, и Христово человѣчество стало Церковью. О чёмъ и свидѣтельствуетъ самъ великий Первовещенникъ въ первовещеннической Своей молитвѣ: «И Славу, которую Ты далъ Мнѣ, Я далъ имъ... Отче, которыхъ Ты далъ Мнѣ, хочу, чтобы тамъ, где Я, и они были со Мною, да видятъ Славу Мою, которую Ты далъ Мнѣ, потому что возлюбилъ Меня прежде основанія міра». (Іо. 17: 22-24). Господь въ Своемъ Лицѣ прославилъ весь человѣческій родъ и всему ему сообщить силу Своего Воскресенія: «на Страшный Судъ соберутся *еси* языци (Ме. 25: 3). Какъ въ Адамѣ всѣ умираютъ, такъ и во Христѣ всѣ оживутъ» (І Кор. 15: 22). Господь, какъ совершенный Человѣкъ, пріялъ на человѣчество свое и совершенное изліяніе даровъ Св. Духа, сошедшаго на Него въ видѣ голубя при крещеніи отъ Іоанна въ водахъ Іорданскихъ, — по Божеству же Своему Онъ всегда оставался неразлученъ съ Духомъ Св., исходящимъ на Него отъ Отца. Послѣ крещенія Онъ явился уже «исполнень Духа Святыя» (Лк. 4) и могъ

свидѣтельствовать о себѣ словами Исаін: «Духъ Господень на Мнѣ» (Лк. 4: 16). Но сего Духа Святого Онъ по воскресеніи Своемъ ииспослалъ отъ Отца Своего, какъ Онъ обѣтоваль на Тайной Вечернѣ, ученикамъ Своимъ: «у же есть вамъ да Азъ иду.... послю Его къ вамъ» (Іо. 16: 7) Пятидесятнца, сопѣтствіе Святаго Духа на Церковь въ лицѣ Апостоловъ, явилась завершеніемъ спасенія человѣчества черезъ обоженіе, она была совершительнымъ дѣйствіемъ дѣла Христова, Его воплощенія: «Онъ (Духъ Св.) прославить меня, потому что отъ Моего возьметъ и возвѣститъ вамъ» (Іо. 16,14). Какъ въ предвѣтной жизнѣ св. Тронцы Духъ Св. почтѣть на Сынѣ, открывающемъ Отца, такъ и въ мірѣ богооплощеніе Христа осталось бы не завершеніемъ, еслибы оно не привело за собой и искожденіе Св. Духа, сущаго нераздѣльно со Христомъ. Посему и обоженіе человѣчества совершається Христовыи богооплощеніемъ силою Св. Духа, причемъ и Сынъ и Духъ Св. посылаются Отцомъ и Его отрываютъ. Слѣдовательно основаніе Церкви является дѣломъ вся св. Тронцы, при чёмъ каждая изъ Трехъ члостасей открывается соответственно члостасному свойству своему: Отецъ посылаетъ, Сынъ воплощается, Духъ Св. иисходить и осуществляеть дѣло Сына.

5. *Духовная природа Церкви.* Господь принесъ новую, благодатную жизнь человѣку, жизнь во Христѣ и со Христомъ. Единеніе божеской и человѣческой природы, воплощеніе Бога и обоженіе человѣка, дало человѣку возможность такого полнаго, глубокаго и таинственного единенія со Христомъ, что онъ можетъ сказать о себѣ устами ап. Павла: «уже не я живу, но живеть во мнѣ Христосъ» (Гал. 2: 20). Это соединеніе настолько несокрушимо и нерушимо, что о немъ можно свидѣтельствовать словами того же апостола: «и н смерть, и н жизнь, и н Ангелы, и н Начала, и н Силы, и н настоящее, и н будущее, и н высота, и н глубина, и н другая какая тварь не можетъ отлучить насъ отъ любви Божіей во Христѣ Иисусѣ, Господѣ нашемъ». (Рим. 8: 38-9) Господь Самъ говорилъ о Себѣ: «Кто жаждеть, иди ко мнѣ и пей. Кто вѣруетъ въ Меня, у того, какъ сказано въ Писанії, изъ чрева потекутъ рѣки воды живой». Сие же сказалъ о Духѣ, котораго имѣли принять вѣрующіе въ Него» (Іо. 7:38-9) и торжественно провозгласилъ Онъ же въ первосвященнической молитвѣ: «Ты дашь Ему (Сыну) власть надъ всякою плотію, да всему, что Ты дашь Ему, дашь Онъ жизнь вѣчную» (10. 17:2). Жизнь со Христомъ становится жизнью во Христѣ, жизнью Христа въ насъ. Здѣсь повторяется или снова осуществляется тайна единенія двухъ природъ во Христѣ: Онъ соединяется не только съ личнымъ Своимъ тѣломъ воплощенія, съ человѣчествомъ Своимъ, но въ немъ и со всякимъ человѣкомъ, Его взыскующимъ.

Въ этомъ смыслѣ совершенного общенія жизни со Христомъ Церковь именуется во Словѣ Божіемъ Тѣломъ Христово мъ: «Вы Тѣло Христово, по-разнѣ — члены» (І Кор. 12:27) «Церковь есть Тѣло Его, полнота, наполняющая все во всемъ» (тѣ пѣтрови той та памїа єи пѣдн пѣтрови) (Еф. 1,23; 4,12; Кол. 1,24). Чтобы понять истинное значение этого определенія, нужно видѣть въ немъ большее, чѣмъ простое уподобленіе, разумѣть выраженіе нѣкоторой сущности. Природа тѣла

въ отношении къ живущему въ немъ духу состоять въ томъ, что оно является, съ одной стороны, послушнымъ орудиемъ для велѣній духа, а съ другой — средствомъ проявленія духа, ощущительнымъ его откровеніемъ. Тѣло имѣеть общую жизнь съ духомъ, ихъ можно различать, но нельзя отдѣлять и противопоставлять. Разумѣется при этомъ опредѣленіи имѣется въ виду или изначальное, первозданное состояніе тѣла, неискаженное грѣхомъ, или состояніе прославленного, одуховленного тѣла, тѣла Христа воскресшаго, но подъ него не подходитъ теперешнее состояніе нашего тѣла, которое силою своей чувственности и материальности является темницей для духа. Именуя Церковь тѣломъ Христовымъ, апостоль свидѣтельствуетъ о такомъ единеніи Христа съ человѣчествомъ, которое раскроется на Страшномъ Судѣ, когда самъ Господь засвидѣтельствуетъ явно о Своемъ присутствіи въ каждомъ человѣкѣ: «что сдѣлали вы одному изъ сихъ братьевъ Моихъ меньшихъ, то сдѣлали Мнѣ, и что не сдѣлали одному изъ сихъ меньшихъ, то не сдѣлали Мнѣ» (Мо. 25:40, 44). Апостоль научаетъ поэтому и отдѣльныхъ членовъ Церкви смотрѣть на тѣла свои, какъ на члены Тѣла Христова. «Развѣ вы не знаете, что тѣла ваши суть члены Христовы?» (Кор. 6.15). Другое опредѣленіе Церкви, которое дается Словомъ Божиимъ, заимствовано изъ брачныхъ отношений. Церковь именуется *Невѣста* Христова или *Жена Его*: (2 Кор. 11:2, Откр. 21:9, 22:7.) «Я обручилъ васъ единому мужу, чтобы представить Христу чистой дѣвою» (2 Коринт. 11,2) «Наступилъ бракъ Агнца, и жена Его приготовила себя. И дано было ей облечься въ виссонъ чистый и свѣтлый, виссонъ же есть праведность святыхъ. И сказалъ мнѣ Ангелъ: напиши: блаженны званные на брачную вечерю Агнца» (Откр. 19:7-8) «И сказалъ ангель: пойди, я покажу тебѣ жену, невѣstu Агнца... и показалъ мнѣ великий городъ, святый Іерусалимъ, который нисходилъ съ неба отъ Бога» (21,9,10). И самая тайна брака изъясняется апостоломъ, какъ «тайна по Христу и въ Церковь» (μυστήριον μέγα) (Еф. 5:32). Въ этихъ уподобленіяхъ выражена также самая мысль, что и выше. Отношеніе жениха и невѣсты и въ особенности мужа и жены осуществляется, съ одной стороны, соединеніемъ двухъ во едино даже и въ плотскомъ отношеніи «и будета два въ плоть едину» (Быт. 2:26, Мф. 19:5-6, Мф. 10:8), являясь общимъ жизнью двухъ, а, съ другой опредѣляется іерархическимъ соотношеніемъ, различиемъ мужа, какъ главы, отъ жены, имѣющей долгъ повиновенія. Какъ тѣло послушно велѣніямъ духа, съ которымъ оно живеть одной жизнью, такъ и жена послушна внушеніямъ мужа, съ которымъ она соединена единствомъ плотскимъ и духовнымъ. Такимъ образомъ, отклоняя здѣсь отъ себя специальное разсмотрѣніе обоихъ этихъ опредѣленій, мы можемъ указать ихъ общую мысль и содержаніе: въ нихъ говорится о Церкви, какъ о жизни въ единеніи со Христомъ, какъ о совершающемся о боженіи и человѣка.

Однако духовная сущность Церкви не можетъ исчерпываться только опредѣленіями, относящимися къ единенію со Христомъ, ибо это единеніе ведеть за собою и вселеніе Св. Духа, или же обусловливается имъ: обоженіе совершается Духомъ Свя-

тымъ для облекающихся во Христа. Потому и Церковь должна быть опознана какъ вмѣстилище даровъ Св. Духа, ведущее свое начало отъ Пятидесятницы. Ощущительное вступление въ Церковь при крещеніи сопровождалось явнымъ изліяніемъ даровъ Св. Духа въ первенствующей церкви (согласно Д. Ап.): «Павель прибыль въ Ефесъ и, нашедши нѣкоторыхъ учениковъ, сказалъ имъ: приняли ли вы Духа Святаго, увѣровавъ? Они же сказали ему: мы даже и не слыхали, есть ли Духъ Святый... И, когда Павель, возложилъ на нихъ руки, нисшелъ на нихъ Духъ Св., и они стали проповѣдывать языками и пророчествовать» (Дѣян. Ап. 19:6) (Ср. также Д. Ап. 8: 17-19, 10:44-47). И насколько жизнь въ Церкви есть жизнь во Христѣ, настолько она есть жизнь въ Духѣ Св.: «правда, миръ и радость въ Дусъ Святъ». Стяжаніе Св. Духа есть и цѣль, и существо, и задача христіанской жизни, какъ это было однажды сказано преп. Серафимомъ, въ согласіи со всѣми учителями Церкви. Поэтому и Церковь, которая однажды въ Словѣ Божіемъ именуется домъ Христовъ (Евр. 3, «Христосъ какъ Сынъ въ домѣ Его, домъ же Его — мы»), неоднократно называется домъ Божій и храмъ Божій, какъ храмъ Духа Св.: «не вѣсте ли яко храмъ Божій есте, и духъ Божій живеть въ Васъ?» (Кор. 3:16-17, 6:19, 2 Кор. 6:16, Еф. 2:19-21). Для Духа Св. нѣть преградъ и нѣть границъ. Онъ все проницаѣтъ, даже глубины Божія, Онъ дышетъ, гдѣ хочетъ, и никто не знаетъ, когда Онъ приходитъ и куда уходитъ. Онъ святить, преображаетъ, пресуществляеть всякое естество, вдохновляеть и восполняеть оскудѣвающе и врачуєтъ немощное. «Святымъ Духомъ всякая душа живится», и безъ благодати Св. Духа нѣть жизни истинной и вѣчной, жизни въ Богѣ. Церковная жизнь есть благодатное царство Св. Духа. Церковь есть Духъ Св., благодатно дѣйствующій въ людяхъ. Дѣйствіе Св. Духа имѣть разныя степени и связано съ разными образами Его наитія. Какъ Царствіе Божіе, жизнь въ Церкви есть «правда, миръ и радость о Дусъ Святъ». Въ древнѣйшемъ текстѣ прошеніе молитвы Господней: «да пріидетъ Царствіе Твое» читалось: «да пріидетъ Духъ Святый». Онъ былъ вдунутъ воскресшимъ Христомъ въ апостоловъ, которые тѣмъ самыемъ были рукоположены Великимъ Архіереемъ во священство: «пріимите Духъ Святъ, имже отпустите грѣхи, отпустяте имъ, а нмъ же держите, держатся». Этими словами имъ дана была священническая власть. Церковные таинства и освященія совершаются призываніемъ и силою Св. Духа: а) освященіе св. даровъ на литургии, предваряемос молитвой 3-го часа о ннспосланіи Св. Духа, завершается словами, произносимыми при общемъ благословеніи Св. Хлѣба и Чаши: *преложисъ Духомъ Твоимъ Святымъ;* в) освященіе крещальныхъ водъ (хакъ и освященіе воды въ Богоявленіе) совершаются «силою и дѣйствіемъ и наитіемъ Духа Св.», «невидимымъ явленіемъ Св. Духа»; с) миропомазаніе — «печать дара Духа Св.», д) въ елеосвященіи: «ниспосли Святаго Твоего Духа и освяти елей сей»; е) въ рукоположеніи испрашивается и инзводится благодать Св. Духа на рукополагаемаго. Духъ Св. есть освящающая сила въ Церкви. Будущій вѣкъ, когда будетъ Богъ «всяческая во всѣхъ», царст-

во славы, отличается отъ теперешняго царства благодати, когда жизнь въ состояніи своемъ остается еще непросвѣтленной, и Духъ Божій золотить только вершины. Однакоже по существу это одна и та же жизнь, жизнь въ Св. Духѣ, въ чиа я жизнь.

Итакъ, Церковь обладаетъ сокровищемъ вѣчной жизни во Христѣ и Св. Духѣ. Она есть эта вѣчная жизнь на землѣ и въ семь вѣкѣ начатокъ вѣка будущаго.

6. Церковь какъ богоустановленное общество. Хотя сила Церкви есть благодатная жизнь въ Богъ, невидимая очами міра, однако Церковь вслѣдствіе этого не становится невидимой въ своемъ вѣшнемъ бытіи въ этомъ мірѣ. Ея жизнь не приводится къ беспорядочному, импровизированному вдохновенію и экстазамъ, къ которымъ хочеть ее свести пѣтизмъ и мистицизмъ, всяческое «духовное» христіанство. Благодатная жизнь въ ней соединяется и съ вѣшнимъ ея озnamенованіемъ черезъ посредство видимыхъ знаковъ и дѣйствій, которымъ присуща благодатная сила. Установить такую связь и единство между вѣшнимъ озnamенованіемъ и духовной сущностью, его наполняющею, другими словами, обрѣсти нужную форму священныхъ символическихъ дѣйствій, своими силами, разумѣется, невозможно для человѣка. Это возможно только самому Богу, если Ему это угодно, черезъ Его откровеніе въ богоустановленномъ богочитаніи и богослуженіи. И мы, дѣйствительно, видимъ еще въ Ветхомъ Завѣтѣ, имѣвшемъ лишь «тѣнь будущихъ благъ» (Евр. 10) новозавѣтныхъ, самъ Богъ даетъ установлѣнія, касающіяся какъ храмоустройства, такъ и богослуженія вмѣстѣ съ священствомъ. Въ съ обрядовый законъ въ всѣхъ подробностяхъ данъ Моисею непосредственно Богомъ на Синаѣ, другими словами, явился вслѣдствіе прямого Божіяго повелѣнія, установившаго тѣмъ самыи видимую Церковь на землѣ. (см. Иск. гл. 25-31, Лев. гл. 1-8, 23-4, Числь 8-10, 15, Втор. 16-17). «И освящу скінія, собранія, и жертвенникъ, и Аарона и сыновъ его освящу, чтобы они священномѣдѣствовали мнѣ. И буду обитать среди сыновъ Израилевыхъ, и буду ихъ Богомъ». (Иск. 29: 44-45). Такимъ образомъ «первый завѣтъ имѣлъ постановленіе о Богослуженіи и святилище земное» (Евр. 9). Но и новый Завѣтъ и Церковь Христова имѣть постановленія о Богослуженіи и святилище земное, хотя уже иная, чѣмъ ветхозавѣтная, какъ и новое священство. Оно также установленъ, какъ въ діма я церковь. И, дѣйствительно, Церковь, какъ общество, имѣюще вѣшніе признаки, озnamенованія, формы своей жизни, основана Господомъ 1. Христомъ и исполнена Духомъ Св. Понятіе церкви, какъ общества, заступившее мѣсто ветхозавѣтнаго саha'а, мы имѣемъ въ Евангеліяхъ и апостольскихъ посланіяхъ. «Нѣть другого основанія Церкви, кроме единаго Христа», по слову Апостола: «основанія бо иного никто ие можетъ положити, паче лежащаго, еже есть 1: Христосъ.» (1 Кор. 3:2). (Прав. Испов. ч. 1, отв. на вопр. 85) (Ср. вообще тексты: Мк. 16: 18,10 10: 14, 16, 17: 21). Новозавѣтная проповѣдь о Царствіи Божіемъ имѣть своимъ предметомъ

также природу Церкви \*). Основаніе Церкви положено богооплощеніемъ Христа, Который принялъ на Себя и совершенно обожилъ человѣческое естество и искупилъ человѣка Свосю крестною смертю, «стяжалъ Церковь кровю Свою» (Д. Ап. 20: 28, Еф. 5: 25-7). При этомъ освященіе человѣческое естество было сохранено во всей силѣ и непрѣкословенности, свободно подчинившись естеству божественному: согласно догмату 6 всел. собора, во Христѣ существуютъ двѣ воли и два хотѣнія, божеское и человѣческое, благодаря единенію которыхъ устанавливается ихъ полное взаимное общеніе или проникновеніе. И Церковь есть неповрежденное человѣчество Христово, соединившееся съ Божествомъ и въ видимости своей вмѣстившее невидимую присносущую силу Божества. Церковь есть живое пересѣченіе, единство двухъ жизній, двухъ міровъ: божественного и человѣческаго, природнаго и благодатнаго. Посему эта жизнь раскрывается и осуществляется въ видимыхъ формахъ, сверхчувственное въ чувственномъ. Но эти формы даны и установлены самимъ Богочеловѣкомъ, сообщающимъ Свою жизнь Своему тѣлу непосредственно, (какъ въ Евхаристіи, въ отпущеніи грѣховъ) или черезъ посредство апостоловъ въ дальнѣйшемъ преданіи, какъ зерно, изъ котораго развивается растеніе чрезъ всѣ вѣка до скончанія міра и Второго пришествія. Церкви присуща — и ей только одной — благоатиа, сверхприродная, божественная жизнь, она есть источникъ, рожающій міръ и человѣчество водами живота вѣчнаго, и въ этого источника нѣть влаги. Общеніе благодатной жизни дается человѣку не единолично, въ отъединеніи, но соборно по связи съ Церковью, какъ богоустановленной организацией. Плоды этой жизни невидимы, какъ сокровенна и самая жизнь въ Богѣ, но формы ея видимы и богоустановлены. Церковь не становится при этомъ между Богомъ и человѣкомъ, заслоняя собою для него небо, напротивъ самая обращенность къ небу дана только въ Церкви и черезъ Церковь. Инымъ можетъ показаться, что этимъ вводится вицѣній формализмъ тамъ, где должно царить свободное вдохновеніе и личное творчество. Но форма не есть формализмъ, также, какъ и личная настроенность не есть обособленность и отъединеніе. Формализмъ связанъ съ отсутствіемъ внутренняго движенія души, усиливъ духовнаго. И здѣсь мы имѣемъ единство двухъ воли и природъ въ жизни Церкви, тѣла Христова: таинственная жизнь въ Церкви и есть это единство богоустановленныхъ формъ, въ которыхъ подается благодать Божія, и человѣческаго произволенія, подвига, усилия, которымъ Царствіе Божіе нудится. Поэтому-то Церковь не есть и не можетъ быть простое общество единомышленниковъ, какъ «послѣдователей» ученія Христова подобно многочисленнымъ обществамъ, преслѣдующимъ доступныя человѣческимъ силамъ мірскія цѣли. Она по самой природѣ и задачамъ своимъ можетъ быть осново-

\* Ср. протоколы семинарія пр. прот. С. Булгакова: «Новозавѣтие ученіе о Царствіи Божіемъ» (Дух. Міръ студенчества, № 1, 2, 3, 4, 5, Прага, 1923-4-5).

вана только самимъ Богомъ, І. Христомъ, она можетъ быть *дана* или *не дана* человѣку, ио иначе она не можетъ *возникнуть* или *праизойти* естественнымъ порядкомъ. Отсюда слѣдуетъ съ очевидностью, что Церковь есть, да только и можетъ быть всецѣло и единственно церковью преданія, свято хранимаго отъ нача-ла. Господь въ дни своего служенія и особенно послѣ Воскресенія Своего, являясь апостоланъ, открывалъ имъ умъ къ постиженію сокровеннаго въ писаніи и научаль ихъ своимъ установленіямъ. И просвѣщенные сошествіемъ Духа Утѣшителя, апо-столы передали это наученіе своимъ преемникамъ, и это священное преданіе, т в о р ч е с к и сохраниясь, т. е. развиваясь и осуществляясь въ жизні, кристализова-лось въ формы церковной жизні, имѣющія священный авторитетъ и подлежащія сохраненію до окончанія міра. Поэтому и Новозавѣтная Церковь имѣть свой законъ и уставъ богопочтанія и богослуженія, хотя, конечно, иной, чѣмъ ветхозавѣтный. Главнымъ такимъ установлениемъ является церковная *іерархія*, облечеиная свыше въ ла с т і ю посредствовать между Богомъ и людьми, низводить благодать Св. Духа. Эта власть, первоначально данная апостоламъ и ими переданная своимъ пре-емникамъ вмѣстѣ съ ученіемъ и всѣмъ преданіемъ, и является основаніемъ того, что Церковь есть *а и о с т о л ь с к а я* въ своей силь. Она имѣть одну и ту же благодатную силу и власть какъ и во времена апостольскія. Этому *самотожеству* Церкви во всѣ времена ея существованія не противорѣчить то, что священное пре-даніе сохраняется творчески, не какъ мертвый капиталъ, но какъ живое преданіе, находящее для себя разныя историческія формы выраженія: апостольское *преемство* благодати сохраняется нерушимымъ. Наличіемъ богоустановленныхъ формъ дается ви-нѣшнее опредѣленіе ц е р к в и и д и м о й, какъ общества, связанного іерар-хической организаціей и единствомъ преданія, а вслѣдствіе этого и единствомъ бла-годатной жизні.

Гра ницы этого общества не положены, напротивъ, Церковь призвана вмѣстить всѣ народы: «шедше, научите вся языци» (Ме. 28:9). Ветхозавѣтная Цер-ковь устанавлялась завѣтомъ Бога исключительно съ избраннымъ народомъ, задача коего состояла въ томъ, чтобы пріуготовить священный сосудъ для богооплощенія, освященную и святую Дѣву. Новый Завѣтъ, не связанный такимъ ограниченіемъ, является совершеніемъ сласенія для всѣхъ, хотяихъ его вмѣстить. Однако вступле-ніе въ Церковь совершается лишь чрезъ новое рожденіе водою и Духомъ, чрезъ св. крещеніе. За порогомъ ея оказывается все человѣчество, жившее до Христа, и жи-вущее послѣ Христа въ невѣдѣніи о Немъ хотя и безъ противленія Ему. Пути спа-сенія его остаются для насть недовѣдомой тайной, о которой говорить апостоль: «О, бездна богатства и премудрости и вѣдѣнія Божія! Какъ непостижимы судьбы Его и неизслѣдимы пути Его!» (Рим. 11:33) Ап. Петръ говорить о проповѣди въ о-а дѣ (І Петр. 3: 19-20), и онъ же свидѣтельствовалъ, что «Богъ не лицепріятъ, но во всякомъ народѣ боящійся Его и поступающій по правдѣ пріятъ Ему». (Д.

Ап. 10:34-35). Среди церковныхъ писателей и юнкторые (Климентъ Алекс., св. Густинь Философъ) говорили о «христіанахъ до Христа», и ту же мысль выражаетъ наша церковь, давая иногда (Московскій Благовѣщенскій соборъ и др. храмы) мѣсто въ притворѣ храма изображеніямъ языческихъ мудрецовъ (Платона, Аристотеля и др.) Но въ составъ видимой церкви входятъ всѣ крещеные, т. е. не только праведники, а и грѣшники. Поэтому церковь земная, воинствующая, всецѣло и состоять изъ грѣшниковъ спасающихъ, хотя и искупленныхъ Господомъ, но еще содѣлывающихъ дѣло своего спасенія. Ничья участъ и ничье состояніе окончательно еще не можетъ считаться опредѣлившимся, пока не закончилась земная жизнь, въ силу у дѣлъ въ превратности грѣху человѣческой природы. Неводъ Церкви влечеть себѣ рыбъ въ ся каго рода (Ме 13: 47-50), и раздѣленіе произойдетъ лишь тогда, когда отдѣлены будутъ плевелы отъ пшеницы, до времени растущія вмѣстѣ, на одномъ попѣ. (Ме. 13: 24-30).

7. *Внутреннее единство Церкви.* Оно слѣпуетъ съ очевидностью изъ самого существа Церкви, которая есть, прежде всего, благодатная жизнь въ Богѣ. И какъ единъ Богъ, единъ Христосъ и Духъ Св., такъ, по силѣ этого единства, едина и Церковь. Э то имѣнио сказано прежде всего въ Первосвященнической молитвѣ Господней: «да вси едино будутъ, якоже Ты, Отче, во мнѣ, и Азъ въ Тебѣ, да и ти въ Насъ едино будуть» (10: 17:21) «Азъ есмь лоза, вы же рождіе» (15:5). Такое единство есть, прежде всего, самотожественность благодатной жизни. Это же свойство есть и ея каѳоличность или цѣлостность (отъ греческаго *καθ' ὅλον*. Русскій переводъ каѳолический, какъ соборный неточенъ). Цѣлостность же не есть количественное, но какъ въ единомъ опредѣленіе, она присуща божественной благодатной жизни какъ таковой. Она недѣлима, хотя и многообразна въ проявленіяхъ, по степени и формѣ. «Дары различны, но Духъ одинъ и тотъ же, и служенія различны, а Господь одинъ и тотъ же; и дѣйствія различны, а Богъ одинъ и тотъ же, производящій все во всѣхъ... Ибо всѣ мы однимъ Духомъ крестнись въ одно тѣло... и всѣ напоены однимъ Духомъ» (1 Кор. 12: 4-5, 13). Вотъ единственное основаніе единства или, что то же, каѳоличности Церкви, которая есть, такимъ образомъ, не экстенсивная величина, зависящая отъ вѣнчаней протяженности, но интенсивная, духовная окачествованность, присущая всякому подлинному церковному опыту. Церковь едина, ибо жизнь ея единственна, единство есть начество церковности. Жизнь въ Богѣ всегда имѣеть въ себѣ свойство цѣлостности, а постольку и всеобщности, какъ въ смыслѣ качественаго ея тожества въ разныхъ мѣстахъ и въ разныя времена, такъ и въ смыслѣ вѣнчанаго ея единообразія, проистекающаго изъ внутренняго единства. Духовная жизнь имѣеть свой особый языкъ, единый для всѣхъ: чудо Пятидесятницы, упразднившее раздѣленіе языковъ, всегда продолжается въ жизни Церкви. Только силою этого самотожества или каѳолическаго единства въ Церкви становится закономъ и понятно то словоупотребленіе, ко-

торое иначе можетъ показаться воплющимъ противорѣчіемъ и несообразностью: «Церковь Божія, сущая въ Коринѣ» (I Кор. 1:2, 2 Кор. 1:1). Канимъ образомъ Церковь Божію, вселенскую и единую, можно связывать и видимо отожествлять съ помѣстной общиной (къ тому же страждущей такими нестроеніями и грѣхами, какъ кориесная?) Это становится однако вполнѣ понятнымъ и естественнымъ, если имѣть въ виду внутреннее единство Церкви, канъ благодатную жизнь, проявляющуюся и осуществляющуюся въ многочисленныхъ частныхъ церквяхъ, помѣстныхъ общинахъ.

Но какова же эта связь, существующая между единствомъ церкви внутреннимъ или начественнымъ и вѣнчальнымъ или количественнымъ, находящимъ свое выраженіе и въ организації? Эта связь несомнѣнно существуетъ: внутреннимъ единствомъ обосновывается и, до извѣстной степени, предполагается и вѣнчальное, причемъ это послѣднее можетъ осуществляться въ двухъ направленіяхъ: канъ одинаковость жизни церковной въ разныхъ мѣстахъ и какъ связь іерархической организації. Единство жизни церковной устанавливается общностью вѣроученія, докторовъ, всего преданія церковнаго и, прежде всего, Слова Божія, совершеніемъ таинствъ, богослуженія, вѣмъ богопочитаніемъ. Есть единый могучій, неизмѣримый въ глубинѣ своей потокъ преданія церковнаго, въ которомъ сливаются отдѣльныя жизни и въ который вливается всякая частная община. Это есть не повтореніе, но общность, не одинаковость, но единство, не раздѣльное бытіе, но бытіе въ раздѣльности, не «подобосущіе», но «единосущіе». Вся сокровищница церковнаго преданія, благодатно содергимаго церковію, не вмѣщается въ рамки никакого частнаго церковнаго опыта, и однако онъ возможенъ лишь на общей ея основѣ, канъ каждая капля воды имѣеть въ себѣ вкусъ и влажность цѣлаго океана, и каждый листокъ на деревѣ питается чрезъ посредство ствола отъ всего корня. Духъ Святый, вся исполняй, движетъ жизнью Церкви. Это не значитъ также, чтобы каждый членъ Церкви въ своемъ личномъ обладаніи содержалъ всю докторику, знзегетину, литературу. Однако онъ не можетъ и не долженъ, не отпадая тѣмъ самымъ отъ единства Церкви, носить въ своемъ религіозномъ сознаніи какое-либо устремленіе, противорѣчашее церковному учению и съ нимъ несовмѣстимое (какъ, напр., арианство или толстовство). Быть слабымъ, малосвѣдущимъ членомъ Церкви не значитъ быть еретикомъ, извращающимъ или отвергающимъ ея учение. При этомъ члены Церкви содержать ея учение не на основаніи своего частнаго изслѣдованія или личнаго убѣжденія — оно можетъ имѣть значеніе только посредствующее, какъ пути, приводящаго нѣ Церкви, — но на основаніи вторитета самой Истины, жизненно опознанной въ Церкви, которая есть столпъ и утвержденіе Истины (Тим. 3:15). Не все церковное доступно и вмѣстимо всякому ея члену, — тантъ было и есть во все времена существованія Церкви, ибо она вмѣщаетъ знатныхъ и простыхъ, богатыхъ и бѣдныхъ, господъ и рабовъ, старыхъ и юныхъ. Глубина вѣдѣнія Церкви завѣдомо превышаетъ силы отдѣльного человѣка, канъ бы онъ ни былъ одаренъ. Но онъ дол-

жень прорять себя по Церкви, учиться у Церкви, вопрошать Церковь, искать въ ней, а ие въ себѣ самомъ истины. Для него церковность есть критерій истинности его мнѣній, у него не должно быть другой заботы, или другого желанія, какъ быть церковнымъ, находиться во внутреннемъ согласіи съ Церковью, и всякое самочиніе и своеисліе должны быть ему чужды. Однако такое послушаніе Церкви не есть виѣшнее, пассивное, но внутреннее, творческое, — послушаніе не раба, но сына, не страха, но любви. У любящаго нѣть большей заботы, какъ быть въ согласіи съ любимымъ, у сына же быть въ единеніи съ небеснымъ Отцомъ и Матерію — Церковю. Но это единеніе тогда только полно и возможно, когда оно является искреннимъ и свободнымъ. Церковь для членовъ своихъ есть любимая и любящая мать, — не власть, но авторитетъ, а потому — въласть авторитета. Для того, кто вѣдаєтъ въ Церкви изліяніе Духа Божія, противленіе Церкви есть противленіе Духу Святому, есть желаніе «соглать Духу Святому» (Д. А. 5:3). Практически же изъ этого слѣдуетъ, что во всемъ необъятномъ составѣ церковнаго ученія различаются разныя его части, имѣющія для даннаго момента различную степень ясности и значенія. Есть истины незыблемыя и для всѣхъ ясныя, — необходимыя (necessaria), — таковы, напримѣръ, символъ вѣры, ие даромъ возглашаемый на літургіи вѣрныхъ, и есть истины искомыя, представляющія предметъ пытливаго и благочестиваго богословствованія и не только допускающія свое ихъ истолкованіе, но даже — до времени — обязывающія къ поснльному ихъ проясненію лицами, къ тому призванными и подготовленными: *in necessaris unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas* (Бл. Августинъ). Охраненіе церковной свободы — въ своемъ мѣстѣ и въ своихъ границахъ — есть одно изъ условій незыблемости церковнаго авторитета. Церковная дисциплина, внутренняя и виѣшняя, только тогда жизненна и крѣлка, когда опирается на свободное сознаніе своего долга и любви: *in omnibus caritas*. Но на каждого члена Церкви возлагается долгъ — узнавать свою вѣру, воцерковляться въ отношеніи ученія церковнаго и стремиться къ достижению доступными для него средствами, напаче же жизненнымъ подвигомъ своимъ. «Кто любить Бога, тому дано знаніе отъ Него» (1 Кор. 8:3). «И вы помазаніе имѣете отъ Святаго и имѣсте все... самое сіе помазаніе учить вась всему, и оно истинно и неложно, но чemu оно научило вась, въ томъ и пребывайте». (1 Io. 2,20,27). Источникомъ наученія, для всѣхъ доступнымъ и равно необходимымъ служить богохитіе, каковымъ является богослуженіе, участіе въ молитвословіяхъ и таинствахъ церковныхъ, въ благодатномъ ея богодействіи. Самъ Христосъ, вселяясь въ вѣрныхъ, чрезъ таинства Тѣла и Крои, подаетъ имъ силу Свою и умъ Свой; самъ Духъ Св., живущій въ Церкви и сообщающійся въ таинствахъ церковныхъ, научаетъ ихъ всякой истинѣ. Весь чинъ богослуженій церковныхъ, храмъ со св. иконами и священнымъ изображеніями, учить и назидаетъ вѣрующихъ.

Въ утвержденіи и храненіи церковнаго преданія свое значеніе имѣть и че-  
2

вѣческое усиліе и воля, богословская мысль и богословская наука, движимая духомъ церковности. Начиная съ первыхъ вѣковъ христіанства и до нашихъ дней богословіе оказывало Церкви свои услуги, которые Церковь и оцѣнила, возвеличивая особый даръ и подвигъ «отцовъ Церкви и вселенскихъ ея учителей». Дѣла вселенскихъ соборовъ были бы неосуществимы безъ напичія этихъ богословскихъ усилій. И хотя въ разныя эпохи существованія Церкви требовались различные дары и различные усилія, но потребность въ богословствованіи, опирающемся на всѣ доступныя средства научного изслѣдованія, была на лицо во всѣ времена ея исторического существованія, а въ частности и въ наше время. Церковное преданіе хранится не какъ талантъ, зарытый въ землю, но какъ непрестанно пріумножаемый и обращае-мый, отдаваемый въ ростъ, по слову Евангельской притчи.

Единство преданія и богодѣйствія есть жизненное осуществленіе единства Церкви. Но это единство выражается и въ одинаковомъ, для всѣхъ частныхъ церквей общимъ строеніемъ церкви, ея организаціей. Рядомъ съ единицами внутренней жизни въ ией имѣется и подобосущіе виѣшиихъ формъ или организаціи, изъ этого внутренняго единосущія вытекающихъ. Этимъ мы переходимъ уже къ ученію о Церкви какъ организаціи. Церковь есть общество іерархически организованное, имѣющее церковную власть и подданство или пасомыхъ. Власть въ Церкви связана съ священнымъ саномъ, присуща этому послѣднему. Господь, Верховный Архіерей нашъ, посвятиль апостоловъ на служеніе, давая имъ въ ласть вязать и рѣшить. Эта апостольская власть, преемственно сохраняющаяся въ священствѣ, состоить въ священно-дѣйствіи, правѣ совершенія таинствъ и церковнаго поученія. Эта власть не можетъ быть ни отнята, ни умалена, ибо она дана самимъ Господомъ, и различіе между мірянами и священствомъ не можетъ быть упразднено, потому что священство обладаетъ особымъ даромъ Св. Духа, низводимымъ на посвящаемаго при хиротоніи. Священство существуетъ не силою человѣческаго избранія, не порученіемъ отъ общины, какъ это учить протестантизмъ, но таинствомъ рукоположенія. Древнѣйшее преданіе Церкви свидѣтельствуетъ, что руководство жизнью церковной находилось въ рукахъ іерархіи, въ частности, во главѣ церковныхъ общинъ стояли епископы. «Nulla ecclesia sine episcopo» (Тертулліанъ). «Кто не въ единеніи съ епископомъ, тотъ и не въ Церкви» (Св. Кніпріанъ). Преемство епископской власти отъ апостоловъ устанавливается списками епископовъ древнѣйшихъ церквей: «смирнская, напр., представляетъ Поликарпа, поставленного Іоанномъ, римская — Клиmenta, рукоположеннаго Петромъ; равно и прочія церкви указываютъ тѣхъ мужей, которыхъ, какъ возведенныхъ на епископство отъ самихъ апостоловъ, имѣли они у себя епископами апостольскаго сѣмени» (Св. Ириней). Основанія для ученія о степеняхъ іерархіи и ея апостольскомъ происхожденіи имѣются и въ Словѣ Божіемъ, гдѣ говорится, что апостолы возлагали руки на пресвитеровъ и епископовъ (хотя это епис-

копство и пресвитерство въ тогдашнемъ видѣ не вполнѣ совпадаетъ съ теперешнимъ). (Д. А. 14:23, 20:28; Тит. 1:5, 2:1, 13, Тим. 6:20, Тим. 1:16, 4:12, 1 Петр. 5:12, 2 Тим. 2:2, 1 Тим. 5:22, 6:17). Протестанское отрицаніе священства, которое находится въ связи съ общимъ поврежденіемъ всего ученія о таинствахъ въ протестантизмѣ, опирается на мысль о в с е о б щ е мъ с в я -  
щ е н с т в ё всѣхъ христіанъ: «вы родъ избранный, царственное священство, народъ святой, люди, взятые въ удељъ». (1 Петр. 2:9). Въ этихъ сло-  
вахъ апостольскихъ, дѣйствительно, выражена мысль о нѣкоторомъ всеоб-  
щемъ помазаніи, присущемъ всему христіанству. Но почему это можетъ  
препятствовать или противорѣчить существованію нарочито поставленныхъ раз-  
ныхъ степеней священства, опирающагося на особые дары Духа Св. чрезъ апостоль-  
ское преемство? Для этого нельзя привести рѣшительно никакого серьезнаго осно-  
ванія. Превращеніе священниковъ въ простыхъ избранниковъ общинъ, которая  
этимъ избраніемъ всецѣло порождаетъ ихъ и передаетъ имъ права служенія слова и  
священнодѣйствія, вносить ложный демократическій принципъ поставленія снизу,  
черезъ избраніе, и тѣмъ разрушается іерархическое начало, которое держится не  
на избранії, но на постановлѣніи или посвященіи.

8. *Внѣшнее единство Церкви.* Осуществленіемъ іерархіи вносится начало  
внѣшнаго единства Церкви, иаряду съ внутреннимъ. Благодаря іерархіи  
Церковь есть организованное общество, имѣющее законную власть и порядокъ или  
право: единство молитвенно-догматическое и мистическое восполняется единствомъ  
каноническимъ. Высшая церковная власть естественно связана съ саномъ епископ-  
скимъ, которому въ случаѣ нужды принадлежитъ примѣненіе церковныхъ каръ. Та-  
кимъ образомъ, естественное строеніе Церкви, какъ организованного общества, выра-  
жается въ рядѣ епископій, живущихъ полнотой жизни въ своихъ собственныхъ предѣ-  
лахъ. Однако эти частные епископіи соотвѣтствуютъ мноожественности  
«святыхъ Божіихъ церквей», съ каковыми мы встрѣчаемся и въ Словѣ Божіемъ.  
(Ср. Откр. 1:11-20). «Привѣтствуетъ васъ всѣ церкви Христовы» (Рим. 16:16), —  
слово церковь склоняется въ множественномъ числѣ. Такимъ образомъ по-  
лагается основаніе не только единообразію церковной организаціи, но и ея множест-  
венностіи. Это соотвѣтствуетъ тому, что Господь избралъ двѣнадцатерницу апосто-  
ловъ, и эта двѣнадцатерница въ с о в о к у п н о с т и своей представляетъ со-  
бой церковное верховенство, какъ это выразилось и при избраніи нового апостола  
на мѣсто Іуды въ восполненіе двѣнадцати (Д. А. 1:15-26), причемъ первымъ орга-  
номъ власти вселенской церкви явился соборъ апостоловъ и пресвитеровъ (Д. А.  
15). Эти епископіи не остаются чуждыми одна другой, онѣ находятся между собою  
въ общеніи, причемъ это общеніе также принимаетъ организованную форму. Соглас-  
но 34 апост. правилу, епископы каждой страны должны имѣть первого между собою,  
который и является центромъ единенія ряда общинъ, причемъ въ исторіи церкви

этот помѣстный примат облекался въ разныя формы: архіепископій, митрополій, патріархій. Однако патріархіи, даже обширныя, представляютъ собою лишь церковныя провинціи или діоцезы. Эти провинціи также находятся въ духовномъ общенніи между собою, которое получаетъ то или иное выраженіе, соответственно нуждамъ и возможностямъ. Наиболѣе яркимъ выраженіемъ этого общеннія являются вселенскіе соборы, которые получили авторитетъ высшей власті для вселенской церкви и установили рядъ церковныхъ законовъ (каноновъ), имѣющихъ общую значимость на протяженіи всей церкви. Возможность новыхъ вселенскихъ соборовъ въ будущемъ отнюдь не исключена, даже, повидимому, въ послѣднее время она становится вѣроятнѣе, чѣмъ еще недавно, но и при отсутствіи ея она до извѣстной степени восполняется соборованіемъ, общеніемъ отдѣльныхъ церквей по разнымъ вопросамъ для установленія общихъ мнѣній въ случаѣ нужды и духовныхъ единеніемъ въ молитвахъ и таинствахъ. Такимъ образомъ, какъ организованное общество, Церковь распадается на рядъ отдѣльныхъ автокефальныхъ церквей, руководящихъся въ своей жизни общимъ церковнымъ законодательствомъ, — священными канонами и общностью вѣры и жизни.

Достаточно ли этимъ выражается и обеспечивается единство церковной организаціи и всей церковной жизни? Не вносится ли въ жизнь церковную начальство автокефальности дурная множественность, пестрота, провинціализмъ вмѣстѣ съ національными страстями и политическими вліяніями? Не нуждается ли едная Церковь въ единой и единоличной власти? Вотъ вопросъ, который естественно и неизбѣжно возникаетъ, когда мы стараемся уяснить себѣ природу церковнаго единства, и онъ настойчиво выдвигается съ католической стороны, вмѣстѣ съ обвиненіями противъ православія въ анархіи, непослѣдовательности, нерѣшительности, расколѣ. Для католиковъ единство церкви прежде всего выражается въ наличіи единаго главы Церкви, Римскаго Первосвященника, облеченнаго всей полнотой власти на протяженіи всей Церкви. (*plena et suprema potestas jurisdictionis in universam Ecclesiam, ordinaria et immediata sive in omnes ac singulas ecclesias sive in omnes et singulos pastores et fideles*). Римская церковь есть монархія, ничѣмъ и никѣмъ не ограниченная снизу, причемъ это монархическое начало именно и почитается здѣсь обеспечивающимъ и устанавливающимъ единство Церкви. Римское пониманіе единства Церкви, какъ абсолютной церковной монархіи отнюдь не вызывается существомъ ея. Хотя въ Церкви и существуетъ власть, но все же она есть прежде всего не организація власти, но единство жизни. Наличность ряда автокефальныхъ церквей не препятствуетъ этому единству, какъ и, наоборотъ, единоличный режимъ не всегда можетъ его обеспечить. Переисеніе въ область церковной жизни нормъ и понятій государственного права затемняетъ и извращаетъ существо. вопроса: церковь невольно приравнивается тѣмъ государственій организаціи или партіи, въ ней развивается имперіалистический духъ съ преобладаніемъ право-

в о г о сознанія («юридизмъ»). Виѣшнія удобства, дѣйствительныя или кажущіяся, связанныя съ церковнымъ централизомъ сопровождаются ослабленіемъ интимнаго, мистического самосознанія. Вступать на путь виѣшняго единства власти въ цѣляхъ церковнаго единства значило бы незамѣтно подмѣнить саму задачу, — хотѣть не столько единства церковной жизни, сколько однообразія церковнаго порядка. Уже самое появленіе такого желанія свидѣтельствовало бы о происшедшемъ нарушеній внутренняго церковнаго равновѣсія. Единство Церкви есть в и у т р е и н я я норма и задача, которая не должна упрощаться и извращаться привнесеніемъ чуждыхъ началь. На этомъ основаніи приматъ в л а с т и Церкви враждебенъ и ненуженъ. Однако нельзя того же сказать про приматъ а в т о р и т е т а, который является символомъ церковнаго единенія и порождается имъ. По тому же самому закону жизни церковной, по которому помѣстия церкви должны иметь первого епископа въ каждомъ народѣ, образовались и патріархаты, причемъ и отношенія между патріархами также опредѣлились извѣстнымъ различіемъ въ авторитетѣ. Переенство авторитета въ древній церкви принадлежало безспорно каѳедрѣ ап. Петра, Римской церкви. Вспѣдствіе ростущихъ притязаній Римской каѳедры, которая хотѣла первенства не только примата, авторитета, но власти, получившей впослѣдствіи и доктринальное обоснованіе на Ватиканскомъ соборѣ, восточною церковью былъ отвергнутъ и приматъ авторитета. Послѣ разрыва съ рим. церковью первое мѣсто Римской каѳедры въ хорѣ автокефальныхъ церквей осталось незамѣщеннымъ (потому что его, конечно, не могъ замѣстить и Византійскій патріархъ). Такъ это остается и по настоящее время. \*)

Различіе между церковнымъ востокомъ и западомъ, православіемъ и католицтвомъ состояло и состоять въ томъ, что въ глазахъ первого сама Церковь даетъ права и устанавливаетъ авторитетъ той или другой каѳедры, въ частности и римской, въ глазахъ же второго папѣ римскому принадлежить власть *ipso iure* надъ всею церковью, по божественному установленію. Римское пониманіе церкви, какъ единственной папской монархіи неизбѣжно извращаетъ природу церковнаго единства, которое устанавливается не столько организаціей власти, сколько единствомъ жизни, и наклоняетъ его въ сторону примата власти и тѣмъ самимъ невольно огосударствливаетъ церковь изнутри. Римская доктрина доктринально основывается на рядѣ произвольныхъ утверждений. Первое изъ этихъ утверждений состоитъ въ томъ, будто Господь Иисусъ Христосъ вручилъ Петру в л а с т ь надъ апостолами и Церковью (Ме. 16:16) на пути въ Кесарію, когда Петръ отъ лица всѣхъ апостоловъ, къ кото-

\*) Митр. Антоніемъ недавно въ печати высказано мнѣніе, что папа Римскій, если-бы отказался отъ доктринальныхъ своихъ заблужденій, имѣлъ бы первенство чести, а по практическимъ соображеніямъ могъ бы получить и значительную власть, даже болѣе обширную, нежели та, которая была ему свойственна до церковнаго раздѣленія (The Christian East, February 1924).

рымъ быль обращенъ вопросъ Господа, исповѣдывалъ свою вѣру. Римское истолко-  
вание этого текста создало тысячелѣтий г и п н о з ъ, подъ вліяніемъ котораго  
католикамъ воспринимается этотъ текстъ какъ установленіе примата въ ласти  
Петра надъ всѣми апостолами \*). Въ настоящее время этотъ экзегетической произ-  
вотъ догматизированъ постановленіемъ Ватиканскаго собора, который анаемствова-  
валъ всѣхъ, кто утверждаетъ, что «блаженный ап. Петръ ие быль поставленъ Госпо-  
домъ I. Христомъ княземъ (principem) всѣхъ апостоловъ и главой всей воинствую-  
щей Церкви», или же что римской каѳедрѣ принадлежаль притматъ только чести, а  
не «подлииой и настоящей (verae propriaeque) юрисдикціі». Для вѣрующихъ ка-  
толиковъ этотъ вымыселъ есть очевидный фактъ, который синъ вычитывають въ Ева-  
геліи, хотя въ немъ и иѣть ничего подобнаго, согласно пониманію всей вселенской  
церкви до раздѣленія, да и въ настоящее время — не только во всемъ православномъ  
мирѣ, но и за предѣлами православія. Вторымъ утвержденіемъ, базирующимъ рим-  
скую доктрину, является, что власть, принадлежавшая ап. Петру, ввѣрена была не  
только лично ему, ио и всѣмъ его преемникамъ, въ лицѣ Римскаго епископа; отрица-  
ющіе этотъ догматъ также анаемствуются Ватиканскимъ соборомъ (Const. de Eccl.  
Chr., cap. I, 2) Это утвержденіе преемства, конечно, уже не вычитывается изъ Ева-  
гелія, оно представляеть собою плодъ многовѣковаго развитія Зап. Церкви въ сто-  
рону монархического имперіализма. И хотя Римская каѳедра ап. Петра (впрочемъ  
не надо забывать, что она была ие единственой, ибо и Александрийская и Антіо-  
хійская церкви были основаны ап. Петромъ, Римская же была совмѣстнымъ дѣломъ  
апостоловъ Петра и Павла) пользовалась высокимъ почитаніемъ во вселенской церк-  
ви, и ей воздавалось первенство чести (каионы I всел. 6, 2 всел. 3, 4 вс. 28, Трул. 36,  
Соф. 1), но, разумѣется, ватиканскій догматъ иикогда ие являлся общимъ убѣждѣ-  
ніемъ востока и запада. И, иаконецъ, третье утвержденіе римской доктрины состо-  
ить въ провозглашеніи единоличной абсолютной власти папы въ церкви, церковиа-  
го самодержавія. Эта власть выражается въ полной и высшей юрисдикціі надъ всею  
Церковью въ всѣхъ дѣлахъ, не только вѣроученія, но и жизни и дисципли-  
ны, прямой и непосредственной, ordinaria et immediata, какъ отдѣльными церкви-  
ми, такъ и пастырями и вѣрующимъ (Const. de Eccl. c., 3) Это сосредоточеніе всей  
церковной власти въ лицѣ папы, догматизированное Ватиканскимъ соборомъ, озна-  
чаетъ и сосредоточеніе въ лицѣ его всей церковиости. \*\*). Дѣйствительно,  
предъ наличиемъ такой безусловной и притомъ богоустановленной власти задачи  
церковной жизни и осуществленіе церковнаго единства сводятся къ поинто-

\* ) Подробный экзегетический разборъ Ме. 16: 18 и проч. текстовъ см. въ специаль-  
номъ очеркѣ: «Петръ и Иоаннъ, два первоапостола» (готов. къ печати). Общую же характе-  
ристику римскаго католицизма см. въ очеркѣ: «Ватиканскій догматъ» (гот. къ печати).

\*\*) Мы коснемся въ слѣдующемъ очеркѣ ватиканскаго догмата папской и епопе-  
граffiti мосты.

в е и ю, церковное единство становится дъломъ дисциплины и послушанія, сверху и доизу. Здѣсь ие остается мѣста ие только самочинію, которому ие должно быть доступа въ церкви, но и свободѣ христіанской, къ которой призвалъ нась Господь (Гал. 5:1). Власть папы, какъ абсолютная, ие знаѣтъ апелляціи: *sedes Romana auctoritate iudicatur*, — и такъ какъ папа принципіально можетъ приказывать всѣмъ, все и обо всемъ, то оиъ стаивится и а дъ церковью, ви ше церкви, или, иначе сказать, оиъ самъ и есть истинная церковность, къ которой должны примѣняться и себя по ией провѣрять всѣ члены церкви. Получается иеизѣбъжно с мѣще и юе внутренняго центра церковности. Это соотвѣтствуетъ и качествено и и о м у характеру церковнаго опыта или церковной жизни въ католичествѣ сравнительно съ вселенской церковью: здѣсь церковь есть въ первую очередь организація власти, церковная имперія, приматъ власти, подзаконость, не оставляющая мѣста свободѣ и единству въ любви. Это есть реакція ветхозавѣтиости въ новозавѣтию христіанствѣ, въ изначальной борьбѣ номизма и свободы внутри церкви. (Разумѣется, мы говоримъ здѣсь только о догматическихъ очертаніяхъ, дѣйствительная жизнь можетъ быть и, конечно, есть глубже и богаче и церковиѣ, нежели это можно ожидать, судя по иеумолимости доктрины). Нельзя отрицать, что церковная монархія имѣть за себя рядъ практическихъ преимуществъ. Если только иа ие согласиться, она удобна и освобождаетъ отъ иерархѣшмы трудиостей. Таковыми являются въ исторической практикѣ автокефальныx церквей тренія и споры по поводу юрисдикціи и ея размежеванія и проистекающая отсюда раздробленность и пестрота. Это — человѣческая сторона и, конечно, человѣческая слабость исторической церкви въ свободѣ и многообразіи ея соборнаго бытія. Если пойти въ полонъ и сложить свою автономію у папскаго престола, споры объ юрисдикціи замолкаютъ, разумѣется, для того, чтобы немедленно возродиться, лишь въ иной, скрытой формѣ — борьбы внутри папской куріи или на мѣстахъ. Но главное въ томъ, что ни за какія практическія удобства или за чечевичную похлебку иельзя уступить своего первородства.

Въ церковной жизни сочетаются начала послушанія и свободы, взаимно другъ друга обусловливая: послушаніе в и ю христіанской свободы, снятіе личной отвѣтственности, возложеній Богомъ на каждого, есть «иго рабства» (Гал. 5:1) и раболѣпства, но ие изъ рабовъ состоить Церковь Христова. Однако свобода, понятая какъ своеволіе и отсутствіе церковной власти, не есть церковная свобода. Церковь не есть государство и ие должна себя опредѣлять и сознавать по образу государства, она есть совершенно особое общеніе людей, въ которомъ формы организаціи ие должны быть завершеными здѣсь на землѣ, ио, начинаясь здѣсь, продолжаются и оканчиваются въ небѣ. Глава Церкви есть Христосъ, и потому Церковь не имѣть земного главы, она не можетъ имѣть и единственного намѣстника Христова, каковымъ притязаетъ быть римскій папа. Ииаче этоѣ д и и й иамѣст-

никъ, становясь главою церкви, заслоняетъ собою Главу Невидимаго и застилаетъ небо сплошной крышей своего купола. Но Христосъ имѣть много намѣстниковъ, которыхъ установилъ въ апостолахъ и ихъ преемникахъ епископахъ. Всякій епископъ, какъ носитель благодатной власти, есть намѣстникъ Христовъ, однако не въ своемъ обосблѣніи, не въ единственномъ числѣ, если такъ можно выразиться, но въ множественномъ, въ связи съ другими епископами, со в с ъ м ъ епископатомъ. Господь избралъ двѣнадцать апостоловъ и эта двѣнадцатица съ ап. Петромъ во главѣ (причёмъ это главенство не означаетъ, конечно, никакого его сверхъ-апостольства въ смыслѣ власти — на это нѣть никакихъ указаній въ Словѣ Божіемъ) — и образуетъ множественную, соборную власть въ Церкви, которая имѣть перваго (или первыхъ) въ своей средѣ, но не имѣть и не можетъ имѣть главы, ибо Глава ея Господь, съдящій одесную Отца. Куполь зданія церковной власти всегда остается недостроенъ и не можетъ быть достроенъ, дабы было открыто небо. Извѣстная незавершенностъ, нестройность присуща самому стилю церковной организаціи, есть ея свойство, хотя бы это и являлось дефектомъ съ правовой и государственной точки зрѣнія и влекло за собою многія трудности и практическія неудобства. Многоголосый и пестрый хоръ разноплеменныхъ автокефалій, который можетъ собираться, а можетъ и не собираться вѣками во вѣнчаніемъ единства, являетъ собою тѣмъ не менѣе болѣе соотвѣтствующую природѣ церковнаго единства картину, нежели централизованная римская монархія. Церковь всегда имѣть наличную власть на мѣстахъ, — именно мѣстнаго епископа или же высшій органъ власти — патріарха, митрополита, синодъ, такнмъ образомъ она никогда не страдаетъ безвластіемъ, пребываетъ іерархична. Эта власть въ законныхъ своихъ предѣлахъ дѣйствуетъ неограниченно и требуетъ себѣ безусловнаго подчиненія (напр. въ вопросахъ дисциплины или юрисдикціи). Но вмѣстѣ съ тѣмъ принципиально каждая изъ этихъ мѣстныхъ властей не есть безапелляціонная и абсолютная, она не уничтожаетъ и не снимаетъ личной отвѣтственности съ каждого члена Церкви не только за неподчиненіе ей, но и за подчиненіе. Она не допускаетъ себѣ подчиненія слѣпого и рабскаго, но знаетъ лишь свободное и христіанское. Она никого не лишаетъ права и обязанности суждения, оно-то и есть основаніе соборности церковной, тогда какъ при наличіи единоличной, не знающей апелляціи, фактически въ каждомъ актѣ всегда непогрѣшимой власти «намѣстника Христова» для сужденія не остается мѣста, есть только повиновеніе. Посему церковное единство, какъ организація власти, осуществляется какъ двѣнадцатица, соборная множественность, и отъ этой основы, положенной Христомъ, не должно быть отступленій въ сторону единоначалія, хотя бы во имя мистического единства. Противъ притязаній римскаго самодержавія въ Церкви нужно утверждать церковное многоначаліе, возглавляемое Христомъ. Это многоначаліе въ условіяхъ человѣческой исторіи, по грѣхамъ нашимъ, нерѣдко, а можетъ быть и всегда являетъ извѣстныя

анархическая черты, угрожает распылениемъ и провинциализмомъ, съ этимъ нужно бороться въ мѣру силь, во имя сохраненія нерушимой свободы христіанства, которую принести въ жертву соблазняетъ церковное самодержавіе ради сомнительныхъ практическихъ преимуществъ.

Расколъ церковный коренится, очевидно, въ различіи церковнаго опыта, въ разномъ чувствѣ церкви, въ разности церковной психологіи, которая къ несчастію давно уже проникла въ доктрину и въ церковную исторію. Люди начинаютъ по разному видѣть и понимать одни и тѣ же факты при свѣтѣ различнаго внутренняго опыта. Такое имініо впечатлѣніе оставляетъ многовѣковая полемика о папскомъ приматѣ. Въ настоящее время, кажется, исхожены всѣ пути, изучены всѣ аргументы, сказаны всѣ слова какъ съ той такъ и другой стороны, и каждая остается въ искреннемъ сознаніи своей правоты, и каждое возобновленіе спора только свидѣтельствуетъ объ его бесплодности и безрезультатности\*). Должны совершиться нѣкія внутреннія события, — внутреннее раскрытие и разгосударствленіе церковности въ сердцѣ западнаго христіанства, для того, чтобы воочію увидѣть, что Господь поставилъ наль церковью не одиого князя апостоловъ, но всю двѣнадцатицу, живое членство, соединяемое и скрѣпляемое не единствомъ власти, но единой жизнью, вѣрой и любовью.

ПРОТ. СЕРГІЙ БУЛГАКОВЪ.

*(Продолженіе слѣдуетъ).*

---

\* ) Только еще недавно изѣль мѣсто новый обмѣнъ взаимныхъ возраженій по вопросу о папской власти между проф. Глубоковскимъ и еп. Горомъ съ одной стороны и Баттифолемъ съ другой (The Christian East, novem. 1923, febr., june, sept., dec. 1924), причемъ лишній разъ можно удостовѣриться, какъ мало даетъ здѣсь полемика, хотя это отнюдь не значить, чтобы отъ нея всегда нужно и можно уклоняться. Но справедливы остаются слова: Bishop Gore: «The old points of controversy cannot be got out of the way». (June 1924; p. 65)

## ЗНАЧЕНИЕ СЕРДЦА ВЪ РЕЛИГИИ.

---

Понятіе «сердца» занимаетъ центральное мѣсто въ мистикѣ, въ религіи и въ поэзіи всѣхъ народовъ. Одиссей размышлялъ и принималъ рѣшенія «въ миломъ сердцѣ». Въ Иліадѣ глупый человѣкъ называется человѣкомъ съ «неумнымъ сердцемъ». Индуистские мистики помѣщали духъ человѣка, его истинное Я въ сердцѣ, а не въ головѣ. И въ Библіи сердце встречается на каждомъ шагу. Повидимому, оно означаетъ органъ всѣхъ чувствъ вообще, и религіозного чувства въ особенности. Трудность, однако, состоитъ въ томъ, что сердцу приписывается не только чувство, но и самыя разнообразныя дѣятельности сознанія. Такъ, прежде всего, сердце мыслить. «Говорить въ сердцѣ» — значитъ на библейскомъ языкѣ — думать.\*.) Но далѣе, сердце есть органъ воли; оно принимаетъ рѣшенія. \*\*) Извѣстно, что мы «имѣемъ кого либо въ своемъ сердцѣ», (Фил. 17, 2. Кор. 7,3) или «у насъ съ кѣмъ-нибудь единое сердце» (Дѣян. 4,32). Наконецъ, въ сердцѣ помѣщается такая интимная скрытая функция сознанія, какъ совѣсть: совѣсть, по слову апостола, есть законъ, написанный въ сердцахъ. Сердцу приписываются также самыя разнообразныя чувства, проносящіяся въ душѣ: оно «смущается», «устрашается», «печалится», «радуется», «веселится», «сокрушается», «мучается», «скорбитъ», «питается наслажденіемъ», «разслабляется», «содрогается». \*\*\*) Какъ будто бы сердце есть *сознаніе вообще* все то, что изучается психологіей; и дѣйствительно, въ Библіи понятіе «сердца» и понятіе «душинъ» иногда замѣняютъ другъ друга; точно также понятіе «сердца» и понятіе «духа».

---

\*) Ис. 10,7. Пс. 140,3. Пр. 6,14,18. 19,21. Мѳ. 9,4. 13,15. Лк. 1,51. Іо. 12,40. Евр. 4,12. Рим. 1,21. Еф. 1,18.

\*\*) Дѣян. 5,4. 7,23. 11,23. 1 Кор. 4,5. 2 Кор. 7,9. 8,16. 1 Кор. 7,37. Рим. 10, 1,28. Апок. 17,16. Лк. 24,38. 1 Кор. 2,9. Дѣян. 7,39.

\*\*\*) Іо. 14,1,27. 16,6,22. Дѣян. 2,26. 14,17. 21,13. Рим. 9,2. 2 Кор. 2,4. Іа. 5,5. Йов. 23,15 ff.

Но затрудненія наши увеличиваются, когда мы убеждаемся, что сердце обнимаетъ собою не только явленія психической, но и физической жизни. Всѣ явленія жизни исходятъ изъ него и возвращаются къ нему, дѣйствуютъ на сердце: каждое физическое подкѣплѣніе пищей и питьемъ — подкѣпляетъ сердце; каждое отягощеніе — отягощаетъ сердце (Лк. 21, 34); каждое нападеніе на жизнь — есть нападеніе на сердце (Иск. 9, 16). Вотъ почему говорится: «больше всего оберегаемаго оберегай свое сердце, ибо отъ него исходитъ жизнь». (Пр. 4, 23). Въ этомъ безконечномъ разнообразіи значеній символъ «сердце» грозить совершенно расплыться, сдѣлаться совершенно неуловимымъ, превратиться въ простую поэтическую метафору. И, однако, это не такъ: сердце на религіозномъ языке есть нечто очень точное, можно сказать, математически точное, какъ центръ круга, изъ которого могутъ исходить безконечно различные радиусы, или свѣтовой центръ, изъ которого могутъ исходить безконечно разнообразные лучи.

Біблія приписываетъ сердцу всѣ функции сознанія: мышленіе, рѣшеніе воли, ощущеніе, проявленіе любви, проявленіе совѣсти; больше того, сердце является центромъ жизни вообще — физической, духовной и душевной. Оно есть центръ прежде всего, центръ во всѣхъ смыслахъ. Такъ говорится о «сердцѣ земли», о «сердцевинѣ дерева» (Ме. 12, 40). Естественный вопросъ: не есть ли это выраженіе «сердце» въ такомъ случаѣ какъ разъ то самое, что въ психологіи хорошо известно, какъ принципъ единства сознанія, какъ центръ сознанія?

Это не вполнѣ такъ, здѣсь есть нечто болѣе глубокое, религіозное, остающееся недоступнымъ для научной эмпирической психологіи. Есть глубокія основанія, почему здѣсь принимается религіозный символъ «сердца», а не понятіе души, сознанія, ума, даже духа. Въ самомъ дѣлѣ, сердце означаетъ неизвестный скрытый центръ, скрытую глубину, недоступную для взора. Въ этомъ смыслѣ Біблія говоритъ о «сердцѣ моря», о «сердцѣ земли», какъ о томъ, что кроется въ ихъ таинственной глубинѣ; въ еще большей степени это можно сказать о сердцѣ самого Бога. Леонъ Блуа называетъ сердце Божества «бездною», и многие мистики говорятъ объ этой «безднѣ», какъ о послѣдней ирраціональной глубинѣ Божественного центра (Ungrund Якова Беме). Но тоже самое можно сказать и о сердцѣ человѣка, какъ о сокровенномъ центрѣ личности. Онъ прежде всего недоступенъ чужому взору, мы не проникаемъ извѣнѣ въ сердца людей. Сердца ближнихъ для насъ не прозрачны.

Но не нужно думать, что предѣльная глубина человѣка закрыта только для другихъ, она непостижима въ значительной степени и для него самого; мы не умѣемъ, а иногда не хотимъ понять самихъ себя, боясь заглянуть въ бездну своего сердца. Глубочайшая мудрость заключается въ этомъ изреченіи оракула, которое любиль приводить Сократъ: «Познай самого себя» — мудрость эллинская и древне индійская. Но люди не знаютъ самихъ себя, и не только въ смыслѣ своего характера, своихъ страстей, своихъ недостатковъ, кѣть, въ гораздо болѣе глубокомъ смыслѣ: они

не знаютъ своей истинной самости, своего истинного Я — того, что индуисты называютъ «атманъ», что христианство называетъ — бессмертной душой, сердцемъ, сердцемъ душой. Сократъ и индийские мудрецы знали, что человѣкъ отдаленъ отъ этой своей самости ежедневной суетой жизни, заботами о своемъ тѣлѣ, заботами объ удовольствіяхъ, о вещахъ, о пріобрѣтеніи. Христосъ говорить: какая польза человѣку, если онъ весь міръ пріобрѣтетъ, душу же свою потеряетъ? Онъ говорить здѣсь именно объ этомъ предѣльномъ таинственномъ центрѣ личности, гдѣ лежитъ вся ея цѣнность и вся ея вѣчность. Найти эту свою вѣчность, значитъ найти свое истинное Я, заглянуть въ глубину своего сердца. И это удается немногимъ, и прежде всего переживается, какъ чувство глубочайшаго изумленія, какъ бы нового духовнаго рожденія или исцѣленія отъ прирожденой слѣпоты. Человѣкъ, который дѣйствительно захочетъ заглянуть въ свою собственную глубину, непремѣнно долженъ стать религіознымъ человѣкомъ, онъ долженъ испытать религіозное чувство, чувство благоговѣнія, мистического трепета по отношенію къ самому себѣ, по отношенію къ бездѣнности своего сердца, онъ долженъ увидѣть въ самомъ себѣ *le monde entier, plein d'infini* (Лейбница). Ибо вѣль религія есть одновременно признаніе Божественности Бога и Божественности самого человѣка. Религія есть нахожденіе Бога въ себѣ и себя въ Богѣ и атеизмъ есть не только невѣріе въ Бога, но непремѣнно также невѣріе въ человѣка, невѣріе въ самого себя, невѣріе въ свою *съсолютную* цѣнность и въ свою абсолютную вѣчность. Атеизмъ считаетъ, что Я — это мое тѣло, моя страсти, моя желанія, мои движенія и дѣйствія въ этомъ мірѣ, и все это, конечно, преходящее и разрушимо и проносится, какъ дымъ. Въ этомъ нѣтъ никакой моей истинной *самости*. Атеизмъ есть міросозерцаніе постоянно двигающееся на периферіи, на поверхности, постоянно вѣрящее во вѣнчанность, видимость, атеизмъ есть отрицаніе таинственного центра личности и, въ силу этого, отрицаніе таинственного центра вселенной. Для него нѣтъ никакого «сердца земли», «сердца моря», «сердца небесъ», для него нѣтъ и сердца человѣка, ибо онъ никогда не спускается въ глубину, постоянно скользя по поверхности и, конечно, нѣтъ ничего легче, какъ скользить по поверхности. Поверхностное есть самое легкое, самое общедоступное. Атеизмъ есть банальныѣшее міросозерцаніе, міросозерцаніе бездарности. Аристотель говорить, что начало философіи есть удивленіе; мы можемъ сказать, что начало религіи есть *чувство тайны*, трепетъ таинственного, благоговѣнія передъ таинственнымъ. Въ этомъ смыслѣ атеизмъ и позитивизмъ есть столько же безрелигіозное, какъ и не философское міровозрѣніе: онъ ничему не удивляется и ни передъ чѣмъ не благоговѣетъ. Скептически безрелигіозный европеецъ совершенно потерялъ чувство изумленія.

Необходимо признать сердце основнымъ органомъ религіозныхъ переживаній. Въ простотѣ и доступности этого слова «сердце», этого символа, постоянно присутствующаго въ простой разговорной рѣчи — его высокая религіозная цѣнность. Человѣкъ «безъ сердца» есть человѣкъ безъ любви и безъ религіи, безрелигіозность

есть въ концѣ концовъ безсердечность. Неправда, будто существуетъ какая то безрелигіозная сердечность въ формѣ туманности, солидарности, классового сознанія, и т. п. Самыя большія преступленія были совершены ради такой гуманности, были оправданы декламаціями о любви къ человѣчеству, риторикой въ духѣ Руссо и Робеспѣра. Прежде всего можно сказать, что у этихъ людей нѣть сердца, а, слѣдовательно, они потеряли мистическую связь съ ближними и съ Богомъ, они потеряли, конечно, и свое настоящее Я, забыли о немъ, не подозрѣваютъ о его существованіи.

Но только въ глубинѣ этого Я, въ глубинѣ сердца, возможно дѣйствительное реальное соприкосновеніе съ Божествомъ (Dieu sensible au coeur — Паскаль), возможенъ подлинный религіозный опытъ, безъ котораго нѣть религіи и нѣть истинной этики. Евангеліе непрерывно утверждаетъ, что сердце есть органъ для воспріятія Божественнаго Слова и Дара Духа Святаго, въ него изливается божественная любовь. \*) И это соприкосновеніе съ Божествомъ возможно потому, что въ сердцѣ человѣка есть такая же таинственная глубина, какъ и въ сердцѣ Божества. Здѣсь раскрывается весь смыслъ выраженія «образъ и подобіе Божіе», здѣсь человѣкъ чувствуетъ свою Божественность, здѣсь одна глубина отражаетъ другую; и пока человѣкъ не встрѣтился съ этой глубиной въ своемъ собственномъ существѣ, онъ не понимаетъ, что значитъ глубина Божества. Нужно быть самому глубокимъ, чтобы почувствовать таинственную глубину.

Вотъ почему религія беретъ символъ сердца. Въ немъ выражается сокровенный центръ личности. Сердце есть нѣчто болѣе непонятное, непроницаемое, таинственное, скрытое, чѣмъ душа, чѣмъ сознаніе, чѣмъ духъ. Оно непроницаемо для чужого взора и, что еще болѣе удивительно, для собственного взора. Оно также таинственно, какъ самъ Богъ, и доступно до конца только самому Богу. Пророкъ Йеремія говорить:

«Глубоко сердце человѣка болѣе всего.... кто познаетъ его?

«Я, Господь, проникаю въ сердце и испытываю внутренности....»

(Іер. 17, 9-10).

Въ Библії постоянно повторяется эта мысль о томъ, что только Богу доступно проникать въ сердца:

«Ты испытуешь сердца и утробы, Праведный Боже» (Пс. 7, 10).

«Я есть испытующій сердца и утробы» (Апок. 2, 23.).

«Господь испытуетъ всѣ сердца и знаетъ всѣ движенія мысли»

(І Парал. 28,9).

«Богъ.... Онъ знаетъ тайны сердца....» (Пс. 43, 22).

\*) Мк. 13,19. Мк. 4,15. 7,9. Лк. 8,12. 15. 24,23. Ср. Деян. 2,27. 7,54. 16,14. Рим. 2,15. 5,5. 8,15. Гал. 4,6. 1 Кор. 2,9. 2 Кор. 1,22. 3,15. 4,6. 2 Петр. 1,19. Лк. 21,14.

Совершенно исключительное значение придается сердцу человека: только Богу вполне въдомы его тайны. Мы должны чувствовать теперь трепеть благоговѣнія передъ этой таинственной глубиной въ своемъ сердцѣ и въ сердцѣ своихъ ближнихъ. Здѣсь лежитъ истинная красота, истинная и вѣчная цѣнность человека. У ап. Петра, этого почти прозаического апостола, есть удивительныя слова, полныя вдохновеній поэзіи, посвященыя этому «погаениому сердца человека». И здѣсь говорится прежде всего о человѣческой красотѣ, о красотѣ жиціи и ихъ безсознательномъ стремлѣніи украшать себя; вотъ эти слова:

«Да будетъ украшеніемъ вашимъ ие вѣшнее плетеніе волосъ,  
«Не золотые уборы или нарядиость въ одѣждѣ,  
«Но погаениый сердца человека  
«Въ иетлѣніи безмолвиаго и кроткаго духа,  
«Что драгоцѣнно предъ Богомъ». (Петръ I. 3, 4).

Здѣсь собрано все самое цѣнное, что можно сказать о сердцѣ: оно есть тайный центръ человека; оно «безмолвствуетъ», апофатически утверждаетъ свою глубину; въ немъ скрыта иетлѣнная красота духа, подлинная красота; и этотъ иетлѣній духовный центръ есть абсолютная цѣнность, оно «драгоцѣнно предъ Богомъ». Прозаический апостолъ иашель самыя поэтическія слова для этой таинственной глубины!

Интересно сравнить въ этомъ пунктѣ христіанскую мистику съ индійской. Прежде всего мы будемъ поражены совпаденіемъ путей и даже мистическихъ символовъ. И оно неизбѣжно, если единый истинный Богъ есть предѣль всѣхъ мистическихъ устремлений, оно есть совпаденіе въ истинѣ. Но ие слѣдуетъ скрывать отъ себя далѣе важнѣйшихъ расхождений религіозныхъ путей. Если христіанство есть полнота истины, то было бы иевѣроятие, если бы другіе народы въ своихъ религіяхъ никогда и никакъ не приближались къ этой истинѣ; трудно не замѣтить такія приближенія въ мистеріяхъ Египта и Греціи, въ платонизмѣ и иеоплатонизмѣ, иаконецъ, въ индійской мистикѣ.

Но, съ другой стороны, если христіанство есть дѣйствительная полнота (плерома) живой конкретной личности Богочеловѣка, то оно единственно и неповторимо и индивидуально. Его нельзя замѣнить никакими эклектическими обобщеніями въ духѣ теософіи, которая въ своемъ безвкусномъ смѣшаніи стилей теряетъ всякое чувство индивидуальности, національности, личности.

«Погаениый сердца человека» составляетъ центръ виманія для индійской религіозности. Иидусы величайшіе мастера въ изслѣдованіи предѣльного, скрытаго центра нашего Я, нашей самости. Къ нему устремлена вся индійская мудрость.

«Что такое самость? Это состоящее изъ позианія, среди дыханій жизни, *внутри сердца*, свѣщающееся Я (purusha, «человѣкъ». Brhad-aran. Up. IV. 3).

«Этот мой атманъ (основной терминъ для сокровенной самости) *внутри сердца*, мельче рисового зерна, мельче горчичного зерна, мельче ядра въ этомъ зернѣ. Этотъ мой атманъ *внутри сердца* больше земли, больше воздушныхъ пространствъ, больше неба, больше всѣхъ міровъ (Chandogya Up. III. 14)». «Человѣкъ (ṛigucha — другой терминъ для сокровенной самости) величинаю съ мизинецъ, сокровенная самость, пребываетъ вѣчно въ сердцѣ всего того, что рождается» (Kathopan. VI, 17).

«Посредствомъ ума, господствующаго въ сердцѣ, (ср. «умъ, стоящій въ сердцѣ») дается откровеніе о немъ» (Svetasvataropan. III, 13).

«Меньше малаго и больше великаго, покоится самость въ сердцѣ этой твари» (iv. 20).

Это бесконечно малое и бесконечно большое показываетъ предѣльную центральность нашего Я: оно есть центръ, точка, не имѣть измѣренія («ядро зерна»); и вмѣстѣ съ тѣмъ безчисленные радиусы устремляются изъ него въ міръ, въ небо; лучи познанія и лучи стремленія.

Въ христіанствѣ мистическое соприкосновеніе съ Богомъ и съ ближнимъ осуществляется черезъ посредство сердца. Сердце есть органъ, устанавливающій эту особую интимную связь съ Богомъ и съ ближнимъ, которая называется *христіанской любовью*. Она отличается отъ всякой другой не христіанской любви своей мистической глубиною, отличается тѣмъ, что она есть связь глубины съ глубиною, мость, переброшенный отъ одной бездны сердца къ другой. А всякая любовь до Христа и вѣтъ Христа была лишь товариществомъ, пріятельствомъ, наслажденіемъ страсти, или въ лучшемъ случаѣ, жалостью, состраданіемъ. Все это поверхностныя касанія одного человѣка къ другому: тѣлесныя касанія или душевныя, но не касающіяся скрытаго, духовнаго, сердечнаго центра. Такова любовь атеистовъ.

Совсѣмъ иная буддійская любовь-*состраданіе*. Она, конечно, противоположна всякой корыстной страсти, всякому пріятельству и товариществу. Она осуществляется касаніе сердечныхъ центровъ, не остается на периферіи; индійская мудрость не могла забыть истинную «самость», ею впервые открытую, даже въ реформаціонномъ упрощеніи буддизма. И все же эта буддійская любовь глубочайшимъ образомъ отличается отъ христіанской, съ которой ее такъ часто сближаютъ въ безвкусныхъ теософскихъ популяризациахъ. Въ христіанствѣ любовь есть мистическая связь одной индивидуальной глубины съ другою, мость надъ двумя безднами; въ буддизмѣ это есть утвержденіе *тождества* двухъ страдающихъ самостей, одинаково страдающихъ и потому сострадающихъ. Ихъ индивидуальная противоположность и противостояніе отрицаются. Буддизмъ говоритъ: *ты есть я*, и потому я тебя люблю и жалѣю; христіанство говоритъ: *ты не есть я*, и потому я тебя люблю и жалѣю. Различіе это огромно: въ христіанствѣ мой «ближній» есть индивидуальность, лицо, мнѣ противуположное, единственное и неповторимое; въ буддизмѣ множество различныхъ индивидуальностей есть иллюзія, майя, на самомъ дѣлѣ онѣ всѣ — одно,

тождественны въ существѣ своемъ, въ сердцѣ — неразличимы; здѣсь иѣть и не можетъ быть никакого индивидуальаго бессмертія и, слѣдовательно, никакой любви къ бессмертий, единственной и незамѣнной индивидуальности. Здѣсь нѣть единства противоположностей, составляющаго сущность любви, нѣть «*Coincidentia oppositorum*», здѣсь тождество лицъ въ безразличномъ, одинаковомъ страданіи, имѣющеъ своимъ прецѣломъ полное «угасаніе» всяаго индивидуальнаго различія въ «нирванѣ».

Эти особенности буддизма коренятся въ другихъ болѣе глубокихъ и болѣе древнихъ религіозно-философскихъ системахъ, въ свою очередь имѣющихъ свое послѣднее обоснованіе въ индійской библіи — въ Упанишадахъ.

Мистическое соприкосновеніе съ Богомъ здѣсь иное, чѣмъ въ христіанствѣ, и, въ силу этого, иное соприкосновеніе и съ ближнимъ. Въ индійской мистикѣ настѣнно увлекаетъ геніальное устремленіе въ глубины *сердца* и нахожденіе въ немъ бессмертной свѣтящейся точки, нашей истинной «самоты» (атмана), напоминающей Fünklein Мейстера Эккхарта и даже какъ будто «свѣтъ истинный, просвѣщающій всяаго человѣка, грядущаго въ міръ». Навѣки незыблымъ достиженіемъ остается здѣсь непосредственное созерцаніе неразрушимости и бессмертности Я, которое можетъ быть усмотрѣно здѣсь и сейчасъ, не дожидаясь момента смерти.

Далѣе, утвержденіе, что соприкосновеніе съ Божествомъ осуществляется только въ этой предѣльной точкѣ, только въ этой «глубинѣ сердца» — тоже роднитъ индійскую мистику съ христіанской.

Европеецъ не сразу можетъ замѣтить поразительное различіе; прохладная чистота отрѣщенаго духа Индіи, геніальная мудрость наивно-образной рѣчи вызываютъ благоговѣніе, въ которое невольно вливаются христіанскія переживанія; подобно тому, какъ въ прекрасномъ, но чуждомъ храмѣ, чужого стиля и чужого духа, невольно вспоминаются свои родныя, исконныя молитвы. Даже большиіе философы и знатоки, какъ Шопенгауеръ, Гартманъ, Деуссенъ — думаютъ, что это въ сущности *то-же самое*. На самомъ же дѣлѣ это совсѣмъ другое.

Индійская мистика утверждаетъ имманентное *тождество* предѣльного центра моей самоты съ предѣльнымъ центромъ божественной самоты. Не то, что я нахожу въ себѣ Бога, соприкасаюсь съ Богомъ въ глубинѣ своего сердца — а то, что я *самъ* оказываюсь Богомъ! *Самъ* — коиично не въ смыслѣ тѣлесномъ, душевномъ, не въ смыслѣ эмпирической личности, эмпирическаго характера (не въ смыслѣ даже «человѣкобожества»), а въ смыслѣ предѣльного, ирраціонального центра моего Я. Эта мой центръ *тождественъ*, совпадаетъ съ божественнымъ центромъ. На этой высотѣ умозрѣнія человѣческое Я совпадаетъ до неразличимости съ божественнымъ Я.

Для непривычного и непосвященнаго это можетъ показаться страннымъ и диковиннымъ, но это такъ. Безполезно это оспаривать. «*Атманъ есть Брахманъ*»: Я *самъ* есть единое и единственное божество. Такова центральная мысль, проходящая че-резъ всѣ Упанишады. Это есть система не «*coincidentiae oppositorum*», а «*indifferen-*

тие *oppositorum*, ие единства и совпаденія противоположностей, а тождества и безразличія противоположностей, въ концѣ концовъ, — иллюзорности противоположностей: Miогообразіе противоположностей есть иллюзія.

Теперь, это *тождество*: «Атманъ есть Брахманъ» — можно истолковать двояко. Онтологический центръ тяжести можетъ лежать въ первомъ, или во второмъ терминѣ. «Атманъ есть Брахманъ» — это можно поять такъ, что мое высшее Я, отрѣшившись отъ всѣхъ оболочекъ, усматриваетъ свое тождество съ Богомъ, растворяется въ немъ безъ остатка, какъ капля воды въ океанѣ, какъ кусокъ соли въ солеией водѣ; тогда существуетъ только Брахманъ, только Богъ — и иѣть человѣка; мы получаемъ систему Веданты.

Но обериемъ смыслъ тождества: онтологический центръ тяжести будетъ лежать въ атманѣ: «Брахманъ есть Атманъ», мое высшее Я, отъ всего отрѣшенное, будетъ истинной, высшей, послѣдней реальностью. Тогда будетъ существовать *только* человѣкъ и ие будетъ Бога; мы получаемъ атеистическую систему Санкья. Замѣчательно, что Атманъ (любимый терминъ Веданты, гдѣ онъ всегда тождественъ съ Брахманомъ), здѣсь переименовывается въ «иурушу», что по санскритски первоначально значить «человѣкъ», ио, въ смыслѣ философскаго термина, обозначаетъ сокровенное Я. *Пуруша* это тольк же самый «сокровенный сердца человѣкъ», который въ Ведантѣ обозначался терминомъ — «атманъ».

Мы получаемъ два типа индійской мистики: теософскій пантеизмъ и «антропософскій» атеизмъ. Замѣчательно то, что атеистическая Санкья признается канонической системой, т. е. обоснований въ священныхъ книгахъ, въ Упанишадахъ. Этимъ какъ бы говорится: да, тождество Брахманъ-Атмана можетъ быть истолковано *такъ*, въ сторону человѣческаго «имманентизма» и атеизма.

Это таже линія мысли, какую мы встрѣчаемъ у Фихте первого периода и которая возбудила вполиѣ основательно обвииеніе въ атеизмѣ.

Междудающими классическими и глубокими рѣшеніями колебляется реформаціонная популяризациія буддизма, нирвану которого можно истолковать или какъ атеистическое «потуханіе» сознанія, или какъ пантеистическое раствореніе въ абсолютномъ. Будда очень мудро запретилъ своимъ ученикамъ изслѣдовывать этотъ вопросъ.

Здѣсь слѣдуетъ искать источникъ религіозной неопределѣленности теософіи и антропософіи, отиосительно которыхъ иелегко рѣшить, пантеистичны онъ, или атеистичны. Здѣсь дѣло затрудняется крайнимъ философскимъ диллентантизмомъ этихъ школъ, иатаскивающихъ безъ всякаго стѣсненія отовсюду все, что имъ понравится.

Мы видимъ теперь, что мистическое соприкосновеніе съ Богомъ въ индійской мистикѣ есть иѣчто совершиено особое. Это не есть никакъ христіанская любовь, соединяющая глубину сердца съ глубиною Божества. Здѣсь иѣть Бога и человѣка, иѣть отношенія Богочеловѣчества и Богосыновства, иѣть любви, какъ

гармонії противоположностей (*coincidentia oppositorum*), нбо нѣть противостоящихъ другъ другу лицъ: Отца и Сына. Здѣсь безразличное тождество.

Усмотрѣніе этого тождества не есть любовь, не есть тяготѣніе, притяженіе, устремленность — это блаженное успокоеніе въ отрѣшеннѣ безразличіи. И потому «сердце» въ индійской мистикѣ тоже имѣетъ другое значеніе: оно означаетъ только внутренній міръ, скрытую центральность, сердцевинность атмана по отношенію ко всему, но безъ всякой эмоціональной, эротической, эстетической окраски, которая неизбѣжна въ христіанскомъ сердцѣ, которая преображается въ своеемъ предѣлѣ не въ тождество унисона, а въ гармонію напряженно противостоящихъ и сопряженныхъ струнъ.

\* \* \*

Въ Евангеліи очень ясно выражено, что сердце есть органъ религіи, органъ, при помощи которого мы созерцаемъ Божество: «Блаженни чистіи сердцемъ, яко ти Бога узрять».

И Христа нельзя воспринять иначе, какъ черезъ посредство сердца: «Вѣрою вселяется Христосъ въ сердца наши» (Еф. 3, 17).

Преп. Серафимъ, одинъ изъ самыхъ характерныхъ для русскаго Православія святыхъ, такъ опредѣляетъ Бога: «Богъ есть огонь, согрѣвающій сердца и утробы». Вотъ еще слова св. Серафима, касающіяся значенія сердца:

«Господь ищетъ сердце, преисполненное любовью къ Богу и ближнему — вотъ престоль, на которомъ Онъ любить возсѣдать и на которомъ Онъ является въ полнотѣ своей пренебесной славы. Сыне, даждь Ми сердце Твое, а все прочее Я Самъ приложу Тебѣ, ибо въ сердцѣ человѣческому Царствіе Божіе». (Бесѣда съ Мотовиловымъ).

Сердце, какъ органъ религіознаго воспріятія, долженъ быть отличаемъ отъ души, ума, духа, отъ сознанія вообще. Оно глубже и такъ сказать центральнѣе, чѣмъ психологіческій центръ сознанія. Сердце есть центръ не только сознанія, но и безсознательнаго, не только души, но и духа, не только духа, но и тѣла, не только умопостигаемаго, но и непостижимаго; однимъ словомъ, оно есть абсолютный центръ.

Чрезвычайно характерная особенность восточнаго христіанства состоитъ въ томъ, что для него умъ, интеллектъ, разумъ никогда не есть послѣдняя основа, фундаментъ жизни; умственное размышленіе о Богѣ не есть подлинное религіозное воспріятіе. Восточные Отцы Церкви и русскіе старцы даютъ такое указаніе для подлиннаго религіознаго опыта: «нужно умомъ въ сердцѣ стоять». Одинъ старецъ говорилъ про современнаго человѣка: «вотъ у него умъ, вотъ сердце, а между ними каменная стѣна!» Эта стѣна и дѣлаетъ невозможной истинную религіозную жизнь. Ученый европеецъ знаетъ многое, часто знаетъ и Біблію, знакомъ и съ мистикой, и съ теоло-

гей, и съ окультизмомъ. Но все это только знаніе, только любопытство. Отдѣльно существуетъ совокупность знаній, и совершенно отдѣльно, отдѣленное отъ него стъною, живетъ сердце, потерявшее свое великое значеніе, свою центральность, свое право быть фундаментомъ всего. Умъ не стонть въ сердцѣ: онъ стоитъ отдѣльно, онъ не согрѣвается теплотою сердца. Вся наша цивилизациѣ, ведущая происхожденіе отъ Ренессанса, вся эта безрелигіозная цивилизациѣ хочетъ лишить сердце его центрального положенія и дать это центральное положеніе уму, наукѣ, познанію. Въ этомъ смыслѣ пророческимъ для всего новѣйшаго интеллектуализма остается изреченіе Леонардо да Винчи: «великая любовь есть дочь великаго познанія». Мы, христіане востока, можемъ сказать какъ разъ обратное: «великое познаніе есть дитя великой любви». Въ этомъ мы сохраняемъ лучшую традицію эллинизма, воспринятую восточнымъ, и только восточнымъ христіанствомъ, сохраняемъ Платоновское ученіе объ Эросѣ, воспринятое всѣми нашими учителями Церкви, начиная съ Діонисія Ареопагита и Максима Исповѣдника. Святой Серафимъ говоритъ: чтобы узрѣть свѣтъ Христовъ, нужно погрузить умъ внутрь сердца, умъ долженъ «укосянить въ сердцѣ». «Тогда возсіяаетъ свѣтъ Христовъ, освѣщаю храмину души своимъ божественнымъ осіяніемъ». «Сей свѣтъ есть купно и жизнь». «Когда человѣкъ созерцааетъ внутренно свѣтъ вѣчный, тогда умъ бываетъ чистъ и не имѣть въ себѣ никакихъ чувственныхъ представлений, но весь будучи углубляемъ въ созерцаніе несозданной доброты, забываетъ все чувственное, не хочетъ зреТЬ и себя, но желаетъ скрыться въ сердцѣ земли, только бы не лишиться сего истиннаго блага». Только такимъ путемъ человѣкъ можетъ созерцать «несотворенную красоту», которая есть нѣчто ощущаемое сердцемъ, невыразимое въ рациональныхъ понятіяхъ, какъ всякая красота вообще. Такъ говорить далѣе св. Серафимъ: «признакъ разумной души, когда человѣкъ погружаетъ умъ внутрь себя и имѣть дѣланіе въ сердцѣ своемъ. Тогда благодать Божія пріосеняетъ его и онъ бываетъ въ мирномъ устроеніи.....»

Это «мирное устроеніе» есть небесная гармонія, чувство послѣдняго единства, которое переживается всѣми мистиками. Оно невыразимо въ понятіяхъ, какъ музыка. Объ этой гармоніи ал. Павель говоритъ:

«И миръ Божій, который превыше всякаго ума, соблюдетъ сердца ваши....» (Фил. 4,7).

Несотворенная красота, миръ Божій, небесная гармонія — воспринимаются «сердцемъ»; оно какъ бы слышитъ «гармонію небесныхъ сферъ».

Если нужно еще пояснить, какимъ чувствомъ воспринимается эта красота, то мы должны сказать: чувствомъ любви: тотъ не воспринимаетъ красоту, кто не любить красоту; тотъ не воспринимаетъ музыку, кто не любить музыку; тотъ не воспринимаетъ мудрость, кто не любить мудрость; и сама философія есть только любовь къ мудрости, а т. к. на днѣ всякой мудрости лежить послѣдняя тайна Божества, то всякая глубокая философія приводитъ къ религіи: «Возлюби Господа Бога твоего,

всъмъ сердцемъ твоимъ, всею душою твою, всъмъ помышленiemъ твоимъ». Прежде всего слѣдовательно, *сердцемъ*, а затѣмъ уже душою и помышленiemъ.

Мистическое соприкосновеніе съ Божествомъ, познаніе тайи Божінхъ, въ которыхъ скрыты сокровища премудрости и вѣдѣнія (софіи и гнонса), возможна, по слову апостола Павла, только черезъ посредство «сердцеъ, соединенныхъ въ любви». Въ этомъ апостоль видѣть смыслъ своего подвига, конечную цѣль своей проповѣди:

«Дабы утѣшились *{иа παρακληθσι:}* сердца ихъ, соединенныя въ любви, для всякаго богатства совершенного разумѣнія, для познанія тайны Бога и Отца Христа, въ которомъ скрыты всѣ сокровища премудрости и вѣдѣнія». (Кол. 2,3).

Такимъ образомъ, «сокровища премудрости и вѣдѣнія» (*θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ ράβδος; ἀπόκρυφα*) постигаются ие гнонсомъ холоднаго, отрѣщенаго ума, а умомъ, стоящимъ въ сердцѣ, сердечнымъ центромъ, имѣющимъ прикосновеніе къ мистеріи Бога-Отца (*καὶ ἐπέγνωστον τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ πατρὸς τοῦ χριστοῦ*). И это мистическое постиженіе достигается не индивидуально, не въ гордой изоляціи философскаго разума, а *соборно*, «сердцами, соединенными въ любви», соединенными для постиженія тайнъ, для исканія сокровищъ премудрости, соединенными Эросомъ Софіи.

Вотъ послѣдній и рѣшающій доводъ въ пользу символа сердца: сердце есть центръ любви, а любовь есть выраженіе глубочайшей сущности личности. Мы любимъ не умомъ и не познаніемъ, а сердцемъ. И даже самыи этотъ умъ и само познаніе мы любимъ сердцемъ. Мы должны всъмъ сердцемъ отдаваться тому, въ чемъ мы желаемъ достигать чего либо. Цѣнностн, сокровища духа, мы воспринимаемъ сердцемъ: «гдѣ сокровище ваше, тамъ и сердце ваше». Личность, въ концѣ концовъ, опредѣляется тѣмъ, что она любить и что ненавидить. Глубочайшій центръ личности есть любовь, Эросъ, т. е. стремленіе, тяготѣніе, порывъ; не стояніе на мѣстѣ, ие квіетизмъ, не холодное интеллектуальное созерцаніе.

Здѣсь лежитъ второй важнѣйшій моментъ, опредѣляющій глубокую противоположность между европейской и азіатской мистикой, между христіанствомъ и индуизмомъ: тамъ Эросъ долженъ быть потушенъ, ибо онъ есть жажда жизни, источникъ страданія «тришна»; тамъ любовь не есть высшая и послѣдняя цѣнность; тамъ высшій центръ личности есть холодное око, отрѣщенное отъ всякихъ влеченій; тамъ любовь есть нѣчто преходящее, что должно быть оставлено позади. Совсъмъ иначе въ христіанствѣ; здѣсь любовь не только «сильна, какъ смерть» (ветхозавѣтное выраженіе), но даже сильнѣе смерти; любовь есть источникъ и залогъ бессмертія, потому что она ненавидитъ смерть и разрушеніе и, въ концѣ концовъ, любить только вѣчное и нетлѣнное. И любовь желаетъ вѣчной жизни тому, что любить, она есть «аффектъ бытія». Вотъ почему ап. Павель могъ сказать въ своемъ замѣчательномъ гимнѣ любви, что «любовь никогда не престаетъ, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнутъ, и знаніе упразднится». Любовь не прекратится потому, что

она есть стремление къ совершенному, къ абсолютному, къ вѣчному; она есть само переживание вѣчнаго совершенства. Все переходящее можетъ упраздниться, но вѣчное и совершенное упраздниться не можетъ.

Этотъ моментъ отличія глубоко связанъ съ первымъ, указаннымъ выше (противоположность *coincidentiae* и *oppositiorum* и *indifferentiae* и *oppositorum*): любовь, какъ тяготѣніе и устремленіе, любовь — Эросъ непремѣнно требуетъ *различія*, (я и ты, Отецъ и Сынъ; конечное и безконечное, совершенное и несовершенное), любовь противоположна *безразличію* и, если есть безразличіе, то нѣтъ любви (какъ, впрочемъ, нѣтъ и ненависти). Въ стилизованномъ упрощеніи можно сказать, что индуизмъ тоже даетъ искупленіе, избавленіе отъ страданій, спасеніе отъ зла, но только цѣною *безразличія*, не цѣною творческой любви — въ этомъ его отличіе отъ христианства. Въ истинно-сущемъ *нѣтъ различія*, нѣтъ многообразія, многообразіе иллюзорно, существуетъ лишь тождество единаго и единственнаго центра (Атманъ — Брахманъ, пуруша); кого же можетъ любить этотъ центръ? къ кому и къ чему онъ можетъ тяготѣть? Представимъ себѣ законъ тяготѣнія въ тѣлесно-пространственномъ мірѣ, онъ можетъ служить символомъ любви въ мірѣ духовномъ. Что будетъ съ тяготѣніемъ при уничтоженіи всѣхъ центровъ, кроме единаго и единственнаго центра тяжести? Очевидно, что «тяготѣніе» будетъ отмѣнено, ибо тяготѣніе требуетъ по крайней мѣрѣ двухъ центровъ. Точно также отмѣняется «тяготѣніе» любви холоднымъ усмотрѣніемъ отрѣшенной центральности资料 of его Я, не имѣющаго своего другого, и потому не могущаго имѣть «друга» — «отца» и «сына», и «брата» (которые имѣли бы вѣчное, а не временное и переходящее значеніе иллюзорныхъ явлений).

Все же существуетъ своеобразная *устремленность*, своеобразное тяготѣніе къ этому отрѣшенному центру (Брахманъ — Атманъ) и въ индійской мистикѣ; существуетъ свой индійскій Эросъ. Такъ могутъ намъ возразить. И, дѣйствительно, замѣчательная пьеса Тагора «Царь темнаго чертога» представляетъ собою такое воплощеніе индійскаго Эроса: всѣ упованія, всѣ жизненные пути устремлены къ этому невидимому, таинственному «царю». Онъ притягиваетъ къ себѣ мудрецовъ и невѣждъ, великихъ и ничтожныхъ. И все же, какъ различенъ этотъ индійскій Эросъ отъ эллино-христианскаго!

Это не творческій Эросъ, а отрѣшенный; не Эросъ «рождающій въ красотѣ», а Эросъ убѣгающій отъ рожденія. Не стремленіе къ воплощенію, а стремленіе къ разноплощенію. Не любовный айстезисъ, а, напротивъ: анестезія.

«Пуруша» (субъектъ) отвращаетъ свой взоръ и «Пракрити» (природа, объектъ) прекращаетъ свой танецъ: танцовщица уходитъ, когда нѣтъ зрителя (Санкья). Майя исчезаетъ для отрѣшенного (Веданта).

Но это уже не Эросъ, а угасаніе Эроса, его прямая противоположность: стремленіе къ тому, чтобы не стремиться. Йога есть «напряженіе», но отрицательное напря-

женіє: стремленіє остановити дыханіє, остановити біеніє сердца, остановити ритмъ жизни (искусство временно умирать у факировъ). Индійская мистика не эротична, она антиэротична, для нея Эросъ есть зло и источникъ страданія (Гриньша). Она не знаєть дѣйствительно сублімированнаго Эроса, обожествленной христіанской богочеловѣческой любви.

Даже Платонъ еще ее не зналъ, а лишь какъ бы предчувствоаль. Его Эросъ занимаетъ колеблющееся положеніе между христіанствомъ и индуизмомъ, между воплощеніемъ и развоплощеніемъ. Это очень ясно выступаетъ у иео-платониковъ, особенно у Плотина, Эросъ которыхъ устремленъ въ сторону отрѣщенія, въ сторону прямо противоположную по сравненію съ ап. Павломъ, Діонисіемъ Ареопагитомъ и Максимомъ Исповѣдникомъ.

Вотъ почему въ индуизмъ истинная сущность Я, «сокровенный сердца человѣкъ» не есть Эросъ, не есть любовь. Это центръ индифферентио неподвижный, иедииномъсткій, не тяготѣющій, это — «обозрѣвающій поле», но не дѣйствующій, это лежацій по ту сторону всякаго дѣйствія, всякаго добра и зла, ибо по ту сторону всякаго противопоставленія и различенія. Сущность самости не есть тяготѣніе (Эросъ), ибо тяготѣніе есть противопостановленіе, есть выходъ изъ себя и переходъ къ другому; а истинная самость въ индуизмѣ есть возвращеніе въ себя, прекращеніе различенія, и слѣдовательно, прекращеніе всѣхъ потенцій.

Что любовь есть настоящая сущность личности, что безъ любви личность не живеть, а умираеть, это есть основная мысль христіанства. Человѣкъ «безъ сердца» — есть человѣкъ полуживой. Потеря культуры сердца въ современной жизніи есть потеря жизненной силы, наше существованіе превращається въ постоянное умирание, засыканіе, какой то склерозъ сердца, которымъ поражена вся современная цивилизация. Поэтому ея жизнь такъ похожа на смерть, ея веселье такъ похоже на скуку; она полна чувства безвыходной тоски, постоянно звучащей во всей литературѣ послѣдняго столѣтія. Чувство пустоты, чувство ничтожества пронходить отъ того, что иссякла центральная сила личности, засохла ея сердцевина и тогда не поможетъ никакой временный расцвѣть периферическихъ и виѣшнинъ силъ. Ни чудеса техники (переставленіе горъ) ни чудеса соціального распределенія (раздаваніе имѣнія) ни чудеса науки (всякое познаніе), потому что, по слову апостола, «если я не имѣю любви, то я ничто». Вотъ это напоминаніе о потерѣ личности, о потерѣ сердца, о «ничто», есть самое сильное, что можетъ сказать Евангеліе современному человѣчеству.

\* \* \*

Въ католической теологии значеніе сердца въ религії разсматривалось, главнымъ образомъ, въ связн съ культомъ сердца Христова, *dévotion au coeur sacré*. Здѣсь устанавливается, что сердце есть вообще эмблема любви, а сердце Христово есть

центръ любви и центръ страданія, живой центръ. Въ коицъ коицовъ, сердце Христово объемлетъ всю внутреннюю жизнь Богочеловѣка, всѣ ея скрытыя сокровища; какъ говорять *les sulpiciens*: «tout l'intérieur de Jésus». (см. сочинение P. de Gallifet и *révélation Marguerite-Marie*).

Слѣпуетъ, однако, признать, что восточные отцы церкви, и особено Макарій Египетскій, глубже истолковываютъ символъ сердца и лучше проиникаютъ въ его живую глубину, чѣмъ то дѣлаетъ западное христіанство. Эмоциональная мистика Макарія особено много даетъ для пониманія сердца. У него сконцентрировано какъ въ фокусѣ все, что связано съ этой проблемой, все что доселѣ составляло объектъ нашего изслѣдованія и, прежде всего, «автономія» сердца, непосредственность созерцанія, составляющая сущность подлиннаго религіознаго переживанія. Вотъ наиболѣе замѣчательныя слова изъ его «Гомилій»:

«Тѣ, кто суть сыны свѣта и сыны служенія Нового Завѣта во Св. Духѣ, тѣ отъ людей иначему не иаучаются, ибо они суть богонаученіе (*θεοδіактои*). Ибо сама благодать пишетъ въ ихъ сердцахъ законы Духа. Имъ не нужно достигать полноты убѣжденія (*πληροφραισι*) въ писаніяхъ, написанныхъ черилами, но иа скрижалихъ сердца Божественная благодать пишетъ законы Духа и иебесныя тайны. Сердце же начальствуетъ и властвуетъ надъ всѣми органами тѣла. И если благодать проинкла въ долинахъ сердца, то она властвуетъ нацъ всѣми членами тѣла и надъ всѣми помышленіями. Ибо тамъ находитсѧ умъ и всѣ помышленія души и ея упованіе. Черезъ это и проникаетъ благодать во всѣ члены тѣла. Соответствію этому, обратно, тѣ, кто суть сыны мрака, въ сердцахъ тѣхъ царствуетъ грѣхъ, и проинкаетъ во всѣ члены, ибо «изъ сердца исходятъ злые помышленія», и такъ, распространяясь оттуда, омрачаютъ всего человѣка» (Homiliae XV. 58. Migne 590).

«Христіане имѣютъ зажженныя лампады въ своихъ сердцахъ и, какъ всѣ лампады горятъ однимъ огнемъ, такъ и христіане получаютъ свой свѣтъ отъ одного источника — Христа. И если по вицѣицу человѣку христіанинъ долженъ быть смиреннымъ и можетъ быть въ иизкихъ условіяхъ, то зато во внутреннемъ человѣкѣ онь долженъ хранить драгоцѣнную жемчужину. Сказано: «гдѣ умъ твой, тамъ и сокровище твое». Слѣдовательно, какому дѣлу кто отдаетъ свое сердце, и куда влечетъ его пожеланіе, (*πτιθυμіа*), тамъ и его Богъ. Если сердце всецѣло желаетъ Бога, то Онь становится Господомъ того самого сердца: такой человѣкъ отрѣшается отъ всего становится бѣднымъ, бросаетъ городъ (*ἀπόλιτ*) и постится, такой достигаетъ своей человѣческой вершины, или же напротивъ онь достигаетъ успѣха въ мірскихъ дѣлахъ, въ семье, въ любви къ роднымъ: чему отдаю его сердце и чѣмъ захваченъ умъ — тамъ его Богъ». (Homiliae XLIII. 137. Migne 774).

Съ такимъ пониманіемъ «сердца», какое здѣсь было развито, связана одна великая центральная проблема религіи и философіи.

Если сердце есть истинная, сокровенная самость человѣка, («сокровенный сердца человѣкъ»), имѣющая вѣчное значеніе («Богъ вложилъ человѣку вѣчность въ сердце»), бессмертная, нетлѣнная; если оно есть органъ для воспріятія божественнаго Слова и дара Духа Святаго и, слѣдовательно, точка соприкосновенія съ Божествомъ, то здѣсь, въ этой предѣльной точкѣ, лежитъ наше Богоподобіе, здѣсь мы боги и сыны Всевышняго (Іо. 10,34. Пс. 81,6), здѣсь мы не можемъ грѣхуи.

Подобное постигается подобнымъ, и око не воспринимало бы свѣтъ солнца, если бы само не было солнцеподобнымъ (Платонъ). Такое богоподобное око есть въ глубинѣ сердца, оно ничѣмъ не можетъ быть омрачено и затемнено, оно видѣть ясно даже въ пучинѣ грѣха, даже на днѣ паденія, даже въ аду. Ибо самыи отверженныи и темныи грѣшникъ еще имѣть око непогрѣшими видящее свой грѣхъ. И среди вѣчныхъ мукъ онъ имѣть еще око, видящее справедливость этихъ мукъ, и потому *справедливое око*, не могущее быть осужденнымъ въ силу своей справедливости; оно и не можетъ мучиться это око, ибо, въ силу справедливости, оно переживаетъ своеобразное *удовлетвореніе* въ самомъ созерцаніи наказанія.

Пусть въ жизни временной это око иногда закрывается, омрачается, слѣпнеть; пусть «голосъ совѣсти» иногда молчитъ — въ принципѣ онъ вѣченъ. Око должно раскрыться; предъ лицомъ вѣчности оно прозрѣть. Въ этомъ смыслѣ «Страшнаго Суда»: преступникъ и грѣшникъ не безсловесное животное, ие вещь, — онъ знаетъ справедливость Суда, онъ судить вмѣстѣ съ Судьею, онъ подобенъ Судѣ, и въ этомъ осужденіи сохраняетъ свое *Богоподобіе*. Никакъ и никогда послѣднее не можетъ уничтожиться, иначе уничтожится органъ воспріятія смысла осужденія, иначе Судъ будетъ несправедливымъ.

Не все должно быть осуждено; что-то должно быть спасено и вознесено надъ судьбами міра, чтобы увидѣть Божественный смыслъ осужденія. Пусть «сгорѣть» все его дѣло, должно и тлѣнно построенное, самъ онъ спасется, «какъ бы изъ огня». (1 Кор. 3,15). Справедливость требуетъ такого спасенія. Того же требуетъ бессмертіе и даже вѣчность мукъ. Ибо, если *самость* не спасется, то все сгорѣть и будеъ мракъ, и не будетъ *самого грѣшника*.

Правда, было бы величайшимъ недоразумѣніемъ смѣшивать такое «спасеніе» грѣшника со «спасеніемъ» праведника. Это грустное «спасеніе» — для вѣчнаго созерцанія сгоранія всѣхъ своихъ дѣлъ; «спасеніе» для осужденія, но все же спасеніе, а не погруженіе въ иничто, въ небытие.

Есть иѣчто въ человѣкѣ, что не можетъ быть погружено въ небытие, что не можетъ «сгорѣть» ни въ какомъ адскомъ огнѣ. Или иначе, есть въ иемъ *искра Божія* (Funk-

Lein), которая не может погаснуть ни въ какой тьмѣ, есть въ немъ свѣтъ, который «во тьмѣ свѣтить и тьма его не объяять», хотя бы свѣтъ этотъ былъ предѣльно малъ, лишь свѣтлая точка. Все же она есть въ каждомъ человѣкѣ. Это его Богоподобіе — его истинное бытіе, зерно цѣнности и зерно святости.

Это и есть «свѣтъ Христовъ, просвѣщающій всякаго человѣка, грядущаго въ міръ». Нѣтъ такихъ, которые были бы всецѣло его лишены. Въ сердцахъ язычниковъ омъ обнаруживается какъ голосъ совѣсти. Совѣсть со своею ноумenalной (не эмпирической) непогрѣшнмостью есть звучаніе сердечнаго центра, звучаніе подлинной самости, услышанное еще Сократомъ.

Здѣсь лежитъ онтологическое ядро христіанской вѣры въ человѣка, неразрывно связанной съ вѣрой въ Бога: *самость — божественна*. Здѣсь настоящее расхожденіе съ «язычествомъ», древнимъ и современнымъ. Христіанство никогда не скажетъ, какъ Аристотель: существуютъ рабы по природѣ. Не скажетъ наперекоръ всякой видимости, всякой скептической мудрости. Здѣсь первонсточникъ кантіанского ученія о ноумenalномъ характерѣ, о личности, какъ «самоцѣлѣніе». Наконецъ, всякая «гуманная» забота о человѣческой личности, о ея свободѣ, о ея защите есть въ концѣ концовъ отдаленное эхо христіанского благовѣстія, забывшее о своемъ первонсточнике и искаленное порою до неузнаваемости. Достоевскій въ наше время съ громадною силою пережилъ и даль услышать біеніе истинныхъ глубинъ человѣческаго сердца. «Сокровенный сердца человѣкъ» есть для него центръ вниманія, и онъ всегда живъ, потенциально прекрасенъ и потенциально безгрѣшенъ, среди грѣха, смерти и тьмы. Нѣтъ «Мертвыхъ душъ». Существуетъ только какущееся, временное засыханіе и умирание бессмертнаго ядра человѣческаго духа; на самомъ дѣлѣ: «не оживеть, аще не умреть». Свѣтовой центръ въ душѣ, «въ сердцѣ» — неистребимъ и можетъ вспыхнуть всеозаряющимъ пламенемъ. На этомъ поконится незумительная динамичность потухній и озареній человѣка, составляющая постоянную тему Достоевскаго.

Въ Евангеліи и въ христіанствѣ вообще есть эта мысль о *принципіальной безгрѣшности сердца*, о свѣтѣ Христовомъ, который всегда свѣтитъ въ самой темной душѣ и тьмою не можетъ быть объяять (Ср. Іо. 1,59).

«Сокровенный сердца человѣкъ» есть «нетлѣнныи, безмолвныи и кроткій духъ, драгоцѣнныи предъ Богомъ». (Ап. Петръ).

«Внутренній человѣкъ» хочетъ только добра, омъ «находитъ удовольствіе въ Законѣ Божіемъ», онъ не можетъ грѣшить, истинное Я не грѣшитъ — «уже не я дѣлаю то, но живущій во мнѣ грѣхъ» — (Ап. Павель, Рим. 7.).

Въ этомъ же смыслѣ должно быть понято и замѣчательное слово Ап. Іоанна:

«Всякій, рожденный отъ Бога, не дѣлаетъ грѣха, потому, что сѣмѧ Его пребываетъ въ немъ и онъ не можетъ грѣшить, потому, что рожденъ отъ Бога (Іо. 1,39. 5,18),

Но, вѣдь, мы всѣ рождены отъ Бога, дѣти единаго Отца и въ каждой душѣ

есть съмѧ Логоса — значить въ каждой душѣ есть съмѧ безгрѣшности — потенція безгрѣшности, хотя бы безконечно малая, хотя бы точка, но точка абсолютнаго свѣта? Какъ возможенъ вообще грѣхъ съ этой точки зрењія?

Онъ возможенъ изъ периферіи, а не изъ центра. Истинное Я («сокровенный сердца человѣкъ») не грѣшитъ. Зло и грѣхъ есть не Я: «Не я дѣлаю то, но живущій во мнѣ грѣхъ» (Рим. 7,17). Грѣхъ возникаетъ изъ сопротивленія матеріи, изъ сопротивленія плоти, изъ «тѣла смерти». Периферія не подчиняется центру. Если центръ, сердцевина, есть свѣтъ и жизнь (ибо изъ сердца исходитъ жизнь), то его крайняя противоположность есть тьма и смерть («Кто избавить меня отъ сего тѣла смерти!»). Жить «по духу» значить жить изъ центра, винимать «внутреннему человѣку»; жить «по плоти» — значить жить изъ периферіи, тѣлесно, матеріально.

Такая точка зрењія какъ бы принимается обычнымъ сознаніемъ: какъ бы не желая допустить, что возможно злое сердце, оно называетъ злого человѣка человѣкомъ «безъ сердца», или съ камнемъ вмѣсто сердца. Сердечность дѣлается синонимомъ любви, а безсердечность отождествляется съ отсутствіемъ любви.

Вся эта линія мысли достигаетъ своего крайняго предѣла и выявляетъ свою односторонность въ индійской мистикѣ. Тамъ истинная самость не грѣшитъ, потому что не дѣйствуетъ, не хочетъ, не стремится; она есть истинное божество, отъ всего отрѣшенное. Всѣ дѣйствія, всѣ грѣхи, все зло исторіи для нея иллюзорно съ той минуты, какъ она себя находить. Съ этой минуты она забываетъ обо всемъ и всякая отвѣтственность для нея исчезаетъ. Въ индуизмѣ это выражено съ крайней силой и здѣсь становится ясно, что христіанство на этой точкѣ остановиться не можетъ, что оно должно утверждать нечто противоположное, ибо боясь противорѣчія, не боясь антиноміи.

Христіанская самость (сердце) не есть отрѣшенная самость, ни за что не отвѣтственная; нѣть, это воплощенная самость, всюду присутствующая и все проницающая, и потому за все отвѣтственная. Это какъ бы ось земли, одинаково присутствующая во всѣхъ глубинахъ — и въ скрытомъ центрѣ шара и на периферіи. За каждое событіе на периферіи отвѣтствененъ центръ, ибо вокругъ него все вращается.

Въ противоположность утвержденію, что самость не можетъ грѣшить и что самость божественна, въ Евангеліи выставляется утвержденіе, что самость есть источникъ грѣха и что самость можетъ быть демонической. Самъ Христосъ говорить, что все зло изнутри исходить, изъ сердца человѣческаго, оттуда «исходить злые помыслы, прелюбодѣянія, любодѣянія, убійства, кражи, лихоимство, злоба, коварство, непотребство, завистливоеко, богохульство, гордость, безумство». (Мр. 7,21,23. Ме. 15,19). Такимъ образомъ, все зло, до высшаго предѣла гордости и богохульства, имѣть своимъ источникомъ внутренняго человѣка, сердце.

Сердце не есть только и исключительно органъ Духа Святаго — оно можетъ сдѣлать себя и органомъ сатаны: дьяволъ вложилъ въ сердце Иуды предать Христа

(Ио. 13,2). Сатана вкладывает въ сердце Аナンії мысль соглать Духу Святыму (Дѣян. 5,3). Всѣ мы рождены отъ Бога, дѣти Божіи и, вмѣстѣ съ тѣмъ, есть люди, которымъ Христосъ говорить: «Вы не отъ Бога, вашъ отецъ дѣвіль», (Ио. 9, 44,47). И въполномъ соотвѣтствіи съ этими словами своего Учителя, Ап. Іоаннъ утверждаетъ, что существуютъ «дѣти Божіи и дѣти дѣвіла». (Ио. 1,3).

Сердце есть точка соприкосновенія съ Божествомъ, источникъ жизни и свѣта, и между тѣмъ, оно противится Богу и Его Слову и тогда «ожесточается», «каменѣетъ»\*). Оно есть источникъ любви, но оно же источникъ ненависти. Оно есть органъ вѣры, но оно же органъ невѣрія: «Рѣче безумецъ въ сердцѣ своемъ — иѣсть Богъ», (ср. Лук. 24,25). Сердце вовсе не есть абсолютно чистое, непогрѣшимое, внутреннее око, оно бываетъ «омраченнымъ», «несмысленнымъ», «нераскаяннымъ» (Рим. 1,21. 2,5). «противящимся Духу Святыму» (Дѣян. 7,51). Даже въ разговорной рѣчи корень сердца сохраняетъ эту антиномичность: оно означаетъ сердечность, но отъ него же происходитъ и слово *сердиться*, дѣйствовать «въ сердцахъ».

Самость сердца есть источникъ грѣха — такъ утверждаетъ *антитезисъ*. Поэтому здѣсь должно быть отвергнуто и то объясненіе возможности грѣха, которое вытекало изъ противоположной точки зрѣнія, изъ *тезиса*: источникъ грѣха есть плоть, тѣло, матерія, *нея*. Нѣть, напротивъ, я *самъ* — источникъ грѣха; я отвѣтственъ за сопротивленіе плоти, за искаженіе тѣла, за его неодухотворенность и непреображенность. Въ главѣ 7-й къ Рим. ап. Павель выражаетъ эту фундаментальную антиномію, эту изумительную апорію съ наибольшей остротой:

«*Не я дѣлаю то, но живущій во мнѣ грѣхъ....*».

Нѣть, «*тотъ же самий я*» дѣлаю то:

«*Тотъ же самий я умомъ служу закону Божію, а плотію закону грѣха*».

Вся эта глава есть изумительное описание антиноміи грѣха и антиноміи «внутренняго человѣка», которую мы здѣсь установили.

Не слѣдуетъ удивляться антиномичности сердца, антиномичности глубиннаго Я. Мы подходимъ здѣсь къ нѣкоторому предѣлу, гдѣ встрѣчаемъ безпредѣльное со всѣми «парадоксами безконечности».

Не нужно ожидать, что антиномію эту можно разрешить какъ математическую проблему, разрѣшить, какъ разрѣшаются парадоксы безконечнаго. Въ сферѣ религіозно-предѣльной такихъ рѣшеній не существуетъ. Это не есть сфера очевидности, сфера «предметности»; здѣсь должна быть открыто признана *неразрѣщенность*, хотя бы и существовало мистическое предчувствіе *разрѣшиимости*: «ибо мы отчасти

\*) Дѣян. 28,27. Мк. 13,15. Мк. 6,52. 8,7. Ио. 12,24. Еф. 4,18. Евр. 3,8. 4,7 и мн. др.

знаемъ и отчасти пророчествуемъ.... теперь видимъ, какъ бы въ зеркалѣ, какъ бы въ гаданіи, тогда же — лицомъ къ лицу». Но, если предѣльную, мистическую проблему нельзя здѣсь и теперь разрѣшить никакой діалектикой, то все же ее можно описать, углубить, созерцать въ изумлениі; ибо сокровенная мудрость предчувствуетъся за стѣною трагического противорѣчія, *intra mirum coincidentiae oppositorum* (Ник. Кузанскій).

И прежде всего необходимо увидѣть съ какими фундаментальными проблемами связана эта апорія. Она связана съ проблемой зла и съ проблемой *свободы*. Ибо изъ творческаго центра и его предѣльной глубины (*Unggrund*), изъ его бездны должно быть понято возникновеніе зла:

Si Deus est, unde malum?  
Si conscientia est, unde peccatum?

Какъ «свѣтоносное» сердце прекраснаго ангела могло избрать свободу отпаденія, свободу омраченія, а не свободу служенія, свободу сіянія?

Всѣ эти проблемы связаны съ установленной апоріей, но не тождествены съ ней. Чтобы понять ея сущность, мы должны поставить себѣ вопросъ: при какихъ условіяхъ этой антиноміи *не будетъ*? Ея нѣтъ, если иѣтъ грѣха. Тогда есть только гармоническое единство всеозаряжающаго духовнаго центра. Это есть, въ концѣ коицовъ, антиномія грѣха, антиномія иесовмѣстности грѣха съ безгрѣшностью, свѣта съ тьмою, антиномія *сочемъщенія* *несочемъстимаго* въ единой личности. Въ этомъ и состоить трагедія грѣха: въ расколѣ, въ раздвоеніи личности, въ непримиримой борьбѣ съ самимъ собою. И вотъ здѣсь важно прежде всего понять, что антиномія грѣха *логически* иеразрѣшна; если бы она была разрѣшна, то грѣхъ исчезъ бы въ философской лабораторіи, но этого не можетъ случиться: трагизмъ грѣха разрѣшается другими путями. Онъ долженъ остаться, какъ явное и иеразрѣшенное логическое противорѣчіе, въ этомъ его сущность. Грѣхъ есть раздвоеніе души, раздвоеніе я, раздвоеніе сердца; грѣшникъ есть *двоедушный* человѣкъ (*διψυχος*), *vir duplex animo* (Ja. 4,8. Ja. 1,8) или *двоесердечный* — человѣкъ съ раздвоеннымъ сердцемъ (*καρδіa διστη*) (Сир. 1,28).

Единство личности нарушается, въ человѣкѣ образуется какъ бы двойное я, двойная воля: «не то дѣлаю, что хочу, а что иенавижу, то дѣлаю». (Ап. Павелъ).

«*Video meliora, proboque,  
Deteriora sequor*» (Овидій).

«*Zwei Sehnen wohnen, ach in meiner Brust,  
Die eine will sich von der andren trennen!*»

Двойное я Гете превращается, въ концѣ концовъ, въ Фауста и Мефистофеля, ибо Мефистофель есть двойникъ Фауста, какъ черть Ивана Карамазова есть двойникъ Ивана Карамазова. Достоевскій глубже всего проникъ въ бездну сердца и бездну грѣха, и онь же глубже всего показалъ предѣлы развоенія личности въ образахъ Ставрогина и Ивана Карамазова. Трагедія этого развоенія состоить въ томъ, что оно все же не можетъ состояться: это есть разрываніе живого единства. При этомъ одно Я сознаетъ свою истинность, онтологическую подлинность, свѣтоносность, и, однако, не можетъ уничтожить другое, темное, неподлинное, демоническое я. Еще болѣе глубокій трагизмъ, когда человѣкъ теряетъ сознаніе того, гдѣ подлинное, и гдѣ неподлинное Я; когда онъ теряетъ способность выбора между двумя я, когда онъ забываетъ, гдѣ онъ самъ, и гдѣ его двойникъ (Ставрогинъ). Но предѣль трагизма это полное исчезновеніе подлиннаго я и воцареніе въ душѣ демонического центра. У Достоевскаго есть только одна такая личность, въ которой это осуществлено послѣдовательно и до конца: это Петръ Верховенскій. Свидригайловъ еще сознаетъ свою неподлинность, меоничность. Впрочемъ здѣсь сейчасъ-же выступаетъ основная апорія: диктатура зла можетъ и не можетъ до конца осуществиться въ душѣ. Не существуетъ зла, осуществленнаго «послѣдовательно и до конца», ибо зло имѣетъ своимъ предѣломъ — ничто.

Ізслѣдованіе значенія сердца въ религії приводить, такимъ образомъ, къ проблемѣ грѣха, къ антиноміи зла. Разрѣшеніе этой антиноміи приводить нась къ проблемамъ искупленія, спасенія, воскресенія. «Азъ есмь путь, истина и жизнь» — таково единственно возможное для христіанина разрѣшеніе. И оно уводитъ за предѣлы настоящей темы.

Б. ВЫШЕСЛАВЦЕВЪ.

Парижъ, 1925.

# ИЗЪ ИСТОРИИ РУССКАГО СТАРЧЕСТВА.

## I. Въ поискахъ пути Христова.

(Изъ исторіи дѣтства и юности Молдавскаго старца архимандрита Паисія Величковскаго).

---

Русское монастырское старчество въ иашемъ до-революціонномъ прошломъ мало было изучено и недостаточно оцѣнено русскимъ обществомъ. Въ послѣдніе же годы, благодаря ряду проходимцевъ, ложно именоавшихся старцами, понятіе о старчествѣ особено затуманилось, стало сбивчивымъ и противорѣчивымъ. На старчество взвалили столько лжи и грязи, что даже самое слово «старчество» многими стало произноситься со смущеніемъ и иловкостью, а иными даже и съ презрѣніемъ и отвращеніемъ, какъ иѣчто далеко ие чистоплотное.

Такое затемнѣе понятія «старчества», впрочемъ, не удивительно — кто зиакомъ съ подвижническою литературою, тотъ знаетъ, какъ трудно бываетъ отличить иеопытному минимаго старца отъ истиинаго. Нужно близко подойти и внимательно приглядѣться къ монастырской жизни, нужно хорошо ознакомиться со святоотеческой подвижнической литературой, нужно узнать исторію старчества, узнать жизнь и дѣятельность его истииныхъ представителей, чтобы правильно судить о старчествѣ.

Русское старчество, какъ и русское монашество, есть въ высшей степени само-бытие и своеобразное явленіе русской церковно-народной жизни, тѣсио спаянное съ духомъ и преданіями древняго Православія.

Оно вышло изъ самыхъ иѣдръ народной жизни, изъ самыхъ сокровенныхъ и самыхъ святыхъ стремлений русской души.

Въ иашемъ старчествѣ съ особеною яркостью отобразился духъ иашего русского православиаго благочестія. Было бы ошибочно видѣть существо иашего благо-

честія, какъ нѣкоторые полагаютъ, въ изувѣрномъ самонстязаніи, или въ формальномъ обрядовѣріи. Тяготясь грѣховною грязью и суетою мѣра, русская душа жаждеть окружить себя такою обстановкою, дать себѣ такія впечатлѣнія, которыя съ особенностью силою и наглядностью напечатлѣвали бы въ ней святой ликъ Христовъ и соединили бы ее со Христомъ, подводили бы ее ко Христу. Идеаломъ русского православнаго благочестія всегда было «снѣніе у ногъ Христовыхъ», благоговѣйное слушаніе Евангельского повѣствованія о Его дѣлахъ и страданіяхъ, созерцаніе Его Пречистаго Лика. Наше благочестіе болѣе созерцательное, нежели дѣятельное, болѣе индивидуальное, нежели общественное. И оно совсѣмъ не похоже на благочестіе, положимъ, лютеранъ, которое состоитъ въ изученіи и сознательномъ исполненіи заповѣдей Божіихъ, не похоже и на благочестіе католическаго, главная черта котораго послушаніе духовнику. Изъ этой жажды быть около Христа вытекаетъ и наша потребность быть около Пресвятой Богородицы, около Святыхъ Угодниковъ и вѣдь другія частичныя особенности нашего благочестія, наша любовь къ богослуженію, къ молебнамъ, акаѳистамъ, къ чудотворнымъ иконамъ и мощамъ, нашъ обычай даже и младенцевъ не лишать причащенія Св. Таинъ Христовыхъ. Все это не есть ни суевѣріе, ни фетишизмъ. Все это есть проявленіе живой и нѣжной любви ко Христу. И мы вѣримъ, что благодать Божія, какъ солнце, вѣдьмъ свѣтить и вѣдьмъ грѣть, и сама находитъ доступъ къ человѣческому сердцу, будеть ли то сердце младенца, или преступника, и что, кроме сознательнаго послѣдованія Христу, котораго мы, конечно, не отвергаемъ, есть еще и подсознательное, таинственное общеніе съ Нимъ. Указанными чертами русскаго благочестія глубоко проникнуты и наше монашество и наше старчество. Воспринявъ эту свою особенность изъ русской вѣрющей души, наше старчество осознало ее, и ею же оказалось обратное воздѣйствие на народную душу. Насколько велико было значеніе монастырскаго старчества для русскаго народа въ до-революціонное время, ясно видно изъ того, что десятки тысячъ русскихъ людей вѣдьмъ сословій приходили въ монастыри не только для того, чтобы поклониться святынямъ, или очистить душу исповѣдью и причащеніемъ Св. Таинъ, и нравственно отдохнуть и освѣжиться отъ повседневныхъ заботъ и житейской суеты, но и для того, чтобы открыть душу старцу, получить отъ него совѣтъ и наставленіе, услышать ласковое слово утѣшенія и ободренія, найти указаніе выхода изъ затруднительныхъ дѣловыхъ, ссемейныхъ и личныхъ затрудненій, подойти черезъ старца ко Христу. Русскіе старцы никогда не отгораживались отъ мѣра не-переходимою стѣною, никогда не сторонились отъ жизни съ ея горестями, нуждами и заботами, и двери ихъ келліи во всякое время были открыты для вѣдьмъ «скорбящихъ и озлобленныхъ, милости Божіей и помощи требующихъ», къ какому бы классу общества они ни принадлежали. Оптинскаго старца іеромонаха Льва, келлія котораго всегда была переполнена больными и несчастными, высшее духовное начальство тѣснило яко-бы за нарушеніе «схимническихъ обѣтовъ», и онъ всегда от-

въчаль: «приднте и посмотрите на этихъ несчастныхъ, которые идутъ ко мнѣ, и вы увидите, могу ли я затворить передъ иими двери своей келліи?». Эта близость старцевъ ко всѣмъ скорбящимъ и страдающимъ прекрасно отмѣчена иа могильномъ памятникѣ другого Оптинскаго старца іеромонаха Амвросія, где написано: «Быхъ иемощнымъ, яко иемощенъ, да немощныя пріобрѣши: всѣмъ быхъ вся, да всяко иѣхія спасу». Конечно, старцы имѣли свое пребываніе въ монастырѣ, въ нашей обычной мірской среды, и жили особенно, своеобразною жизнью, ио это не отдавало ихъ отъ общей жизни, а только возвышало иадъ иею, и давало имъ возможность въ своей монастырской обстановкѣ вырабатывать и сохранять въ себѣ тотъ свѣтлый мирный, радостный и любовный, исполненный простоты и смиренія строй души, котораго такъ недостаетъ мірскимъ людямъ и за которымъ эти мірскія люди и тянутся въ монастырскія келліи. Русскій монастырскій старецъ, по справедливому выражению В. В. Розаиова, какъ бы придвиулъ свою келлію и къ избѣ крестьянина, и къ палатамъ барина для того, чтобы смягчать и преображать ихъ жизнь силою своего мудраго и любовно-терпѣливаго примѣра и наставлениа.

Русское старчество, какъ и русское монашество, ие есть какое либо сословное, кастовое, узкое, замкнутое въ себѣ уставоиленіе. Оно является какъ бы нѣкоторымъ духовиымъ центромъ, где сходятся и объединяются всѣ элементы русской жизни. Укажемъ на слѣдующій замѣчательный фактъ: изъ пяти старцевъ Оптиной пустыни, преемственію заступавшихъ мѣсто одинъ другого — первый, о. Левъ, былъ изъ купцовъ, второй, о. Макарій, изъ дворянъ, третій, о. Амвросій, изъ духовиаго звания, четвертый, о. Іосифъ, изъ крестьянъ, и пятый, о. Анатолій, изъ мѣщанъ.

Хотя, какъ мы сказали, русское общество въ общемъ мало знакомо со старчествомъ, и смущо представляеть себѣ его всеиародное духовиое значеніе, однако свѣдѣнія о немъ уже давно стали проникать въ русское общество и русскую литературу, и иѣкоторые русскіе писатели давно вошли уже въ непосредственное общеніе съ монастырскими старцами. Такъ Н. В. Гоголь пріѣзжалъ въ Оптиу Пустынь и переписывался со старцемъ о. Макаріемъ. Иванъ Васильевичъ Кирѣевскій имѣлъ сношениа со старцами Филаретомъ (московскимъ) и Макаріемъ (Охтинскимъ) и вмѣстѣ съ послѣднимъ занимался изданіемъ святоотеческихъ переводовъ Молдавскаго старца архимандрита Паисія Величковскаго. Сынъ московскаго лютеранскаго суперинтенданта, магністръ классической филологіи Московскаго Университета, Константина Карловичъ Зедергольмъ, принялъ монашескій постригъ въ скиту Оптиной Пустыни и составилъ превосходное жизнеописаніе первого Оптинскаго Старца іеромонаха Льва. Въ Оптиу Пустынь пріѣхалъ на жительство и находился подъ руководствомъ старца Амвросія русскій философъ и писатель Константинъ Николаевичъ Леонтьевъ, написавшій, помимо всего другого, прекрасную біографію о. Клиmentа Зедергольма. Въ Оптиу Пустынь пріѣзжали въ 1878 г. для знакомства съ о. Амвросіемъ, Владиmіръ Сергеевичъ Соловьевъ и Федоръ Михайловичъ Достоевскій, и по-

следний въ своемъ романѣ «Братья Карамазовы» описалъ и Оптину Пустынь, и находящійся при ней скитъ, и соседній уѣздный городокъ Козельскъ, и даль художественный, хотя и блѣдный образъ старца Амвросія въ лицѣ старца Зосимы. Непримиримый врагъ Православія, великий русскій писатель, графъ Л. Н. Толстой, очень любилъ Оптину Пустынь, не сколько разъ посѣщалъ ее, бывалъ у старца Амвросія и въ своихъ письмахъ высказалъ совсѣмъ какъ будто къ нему неподходящее сужденіе, что, «если въ сердцѣ русскаго народа сохранился живой и вѣрный образъ Христа, то этимъ онъ обязанъ никому иному, какъ монастырскимъ старцамъ». Незадолго до своей смерти, переживая тяжелый душевный разладъ, гр. Л. Н. Толстой пришелъ въ Оптину Пустынь и къ своей сестрѣ Маріи Николаевнѣ, монахинѣ Казанской Шамординой Пустыни, основанной старцемъ Амвросіемъ въ 12 верстахъ отъ Оптины, какъ бы ища въ этихъ обителяхъ разрѣшенія своей душевной драмы и облегченія своей тоски. О старцѣ Амвросіи и о сущности русскаго старчества написалъ прекрасную статью В. В. Розановъ. Такимъ образомъ между монастырскими старцами и русской интеллигенціей давно уже установилась не сколько духовная связь. Русская интеллигенція проптала дорожку къ старческимъ келліямъ. Въ Оптиної Пустыни на кладищѣ рядомъ лежать, русскій философъ Ив. Вас. Кирѣевскій и Оптинскій старецъ іеромонахъ Макарій. На могилѣ Ивана Васильевича начертаны знаменательныя слова, которыя привожу по памяти и потому не со всею буквальностю: «Премудрость возлюбихъ и поискахъ отъ юности моей. Увидѣвъ же, яко не иначе обрящу, придохъ ко Господу». Эта духовная связь, возникшая между русской интеллигенціей и русскимъ старчествомъ, есть, можетъ быть, то самое важное и нужное, что осталось намъ отъ до-революціонной Россіи, изъ чего, можетъ быть выростетъ и разовьется новая духовно-единая просвѣтленная Россія. Къ этой-то именно духовной связи, можетъ быть, и относится пророчество Ф. М. Достоевскаго, что изъ иноческой келліи придетъ спасеніе Россіи.

Желая ближе подвести русское общество къ русскому старчеству, мы предлагаемъ вниманію читателей не сколько очерковъ объ основателѣ современаго русскаго старчества молдавскому старцу архимандриту Паисію Величковскому, уроженцу г. Полтавы. Старецъ Паисій является истиннымъ вдохновителемъ и руководителемъ русскаго монашества XIX вѣка. Свою жизнью, писаніями, и дѣятельностью онъ вызывалъ большое оживленіе и высокій духовный подъемъ въ русскомъ монашествѣ. Онъ создалъ старчество не только, какъ наличный фактъ (таковое было и раньше въ нашихъ монастыряхъ), но и какъ школу, давъ ему твердое обоснованіе въ святоотеческой подвижнической литературѣ, и установивъ при посредствѣ своихъ учениковъ правила, пріемы и преданія старчества. Онъ напомнилъ монашеству цѣль духовной жизни, состоящую не во вѣнчанныхъ подвигахъ, а во внутреннемъ приближеніи къ Богу, въ «духовномъ дѣланіи», въ постоянномъ «вниманіи себѣ», въ борьбѣ со своими грѣховными влеченіями, въ освященіи и просвѣщеніи сердца «умною мо-

литвою». Эта цѣль не можетъ быть достигнута безъ отреченія отъ своей грѣховной воли, безъ подчиненія себя руководству опытнаго наставника, или, за отсутствіемъ его, руководству Слова Божія и писанія Св. Отцовъ. Замѣчая недостатокъ въ его время опытныхъ въ духовной жизніи наставниковъ, старецъ Пансій принялъ на себя огромный трудъ перевода съ греческаго языка многихъ святоотеческихъ подвижническихъ книгъ и исправленія прежнихъ ошибочныхъ переводовъ. Въ этомъ его труде, тщательно исполненномъ, заключается его великая заслуга для русскаго монашества и неоцѣнимый вкладъ въ русскую духовную литературу. Въ основаніи имъ монастырѣ, подъ его руководствомъ, десятки лицъ занимались списываніемъ отеческихъ книгъ въ исправленныхъ и заново сдѣланныхъ имъ и его учениками переводахъ, и эти книги, сначала въ рукописяхъ, а потомъ и въ печатныхъ изданіяхъ широко распространялись по русскимъ монастырямъ. Своими литературными трудами старецъ Пансій возбуждалъ среди монашествующихъ интересъ и любовь не только къ изученію отеческихъ книгъ, но и къ нихъ распространенію и изданію, въ чемъ особенно много потрудилась впослѣдствіи Оптинна Пустынь. На строго монашескихъ основаніяхъ онъ собралъ въ Молдавіи многолюдное монашеское братство, послужившее образцомъ для русскихъ обитателей. Обладая особымъ даромъ организаціи и объединенія онъ создалъ въ своемъ монастырѣ нѣкоторый духовно-просвѣтительный центръ, какъ бы опытную Академію духовной жизніи, где воспиталось не мало будущихъ русскихъ старцевъ, распространившихъ ученіе и завѣты старца Пансія по русскимъ монастырямъ.

Таковы труды и заслуги старца Пансія, возстановителя строго общежительного монашества и основоположника русского старчества **XIX** вѣка.

---

Предлагаемые вниманію читателей очерки о старцѣ Пансіи являются извлечениемъ изъ полнаго жизнеописанія Старца, составленного нами ко 200-лѣтію со дnia его рожденія, исполнившемуся 21-го декабря 1922 года, на основаніи не только печатныхъ, но и рукописныхъ материаловъ, до сихъ поръ еще не появлявшихся въ печати.

*«Я съ великимъ усердіемъ искалъ себѣ наставника и не находилъ. Отъ этого я испытывалъ великую скорбь. Ибо спасеніе души не иначе можетъ съ успѣхомъ достигнуто, какъ только при помощи истиннаго духовнаго наставника, который и себя самого понуждаетъ жить по заповѣдямъ Божіимъ». (Изъ бесѣдъ старца Пансія Величковскаго).*

Старецъ Пансій Величковскій родился 21-го декабря 1722 года въ Полтавѣ, въ старинной благочестивой и пользовавшейся общимъ уваженіемъ и любовью семье настоятеля Полтавскаго Успенскаго Собора, протоіерея Іоанна Величковскаго. По

имени св. митрополита Петра, память которого приходится 21-го декабря, ребенокъ былъ названъ Петромъ. На пятомъ году жизни онъ потерялъ отца, а на седьмомъ году былъ отданъ матерью въ соборную школу, гдѣ изучалъ букварь, часословъ, и псалтирь. Выучившись читать, Петръ предался «ненасытному» чтенію книгъ. По его словамъ, онъ въ дѣтствѣ прочиталъ все священное писаніе Ветхаго и Новаго Завѣта, житія святыхъ, поученія св. Іоанна Златоуста и св. Ефрема Сириня. Съ ранніяго дѣтства онъ увлекался подвигами святыхъ и особенно пустынножителей и мечталъ проводить, подобно имъ, жизнь въ пустынѣ, въ уединеніи, въ скудости, въ трудахъ и молитвѣ, подражая нищетѣ и простотѣ Христовой. Уже въ это время въ немъ обнаружились всѣ главныя свойства его души: глубокая преданность Богу, кротость, ясность, скромность, доходившая иногда до робости, и вмѣстѣ съ тѣмъ настойчивость и непреклонность въ достижениѣ поставленной себѣ цѣли, постоянное самоуглубленіе, молитвенная собранность и умиленность духа. Когда ему исполнилось 12 лѣтъ, умеръ его старшій братъ, бывшій настоятель собора по смерти отца. Тогда мать повезла Петра въ Кіевъ, къ архіепископу Рафаилу Зaborовскому и просила зачислить за сыномъ священническое мѣсто его отца и брата. Мальчикъ понравился архіепископу, и онъ по просьбѣ матери положилъ резолюцію: «быть ему наслѣдникомъ», и велѣлъ отдать Петра въ Кіевскія Ератскія Училища, т. е. въ младшее отдѣленіе Кіевской Академіи. Поступивъ въ Академію, Петръ первые годы учился очень прилежно, но потомъ «жажда монашества стала превозмогать усердіе къ наукѣ». Послѣдованіе Христу и строгое исполненіе Евангельскихъ заповѣдей — спѣвались его завѣтной цѣлью. Имѣя всего 14 лѣтъ отъ рода, онъ поставилъ себѣ за правило: 1) ближняго своего не осуждать, хотя бы собственными глазами видѣть его согрѣшающимъ; 2) ни къ кому не питать ненависти; и 3) отъ всего сердца прощать обиды. Въ Академіи онъ подружился съ единомышленными товарищами: собираясь гдѣ-нибудь, въ тихомъ и уединенномъ уголкѣ Братскаго монастыря, они цѣляя ночи проводили въ задушевныхъ бесѣдакъ о монашествѣ и пустынножительствѣ и давали другъ другу обѣщанія и клятвы не постригаться и не жить въ богатыхъ монастыряхъ, гдѣ невозможно «подражать нищетѣ Христовой» и спасать свои души «во всякомъ злостраданіи и тѣснотѣ». «Лучше ужъ, говорили они, оставаться въ міру, нежели, отрекшись иа словахъ отъ мірскихъ благъ, проводить въ монастырѣ жизнь беззаботную и широкую, на соблазнъ мірянамъ, на поруганіе монашескаго образа, на вѣчное осужденіе душъ своихъ въ дній Суда Божія».

По праздникамъ и въ свободные дни Петръ посѣщалъ Кіевскія святыни — Софійскій соборъ, Михайловскій монастырь, Китаевскій скитъ и, въ особенности, Святую Печерскую Лавру. Здѣсь онъ нерѣдко оставался и ночевать, среди странниковъ и богомольцевъ, или на ближнихъ пещерахъ, или на Лаврскомъ дворѣ близъ колокольни. Когда же раздавался звонъ къ заутрени, онъ вмѣстѣ съ народамъ входилъ въ «небеси подобную» великую лаврскую церковь, гдѣ его умиляли красота службы

и дивное пѣніе. Посѣщая святыя пещеры, онъ проникался ихъ глубокимъ безмолвіемъ и какъ бы живыми видѣть передъ собою пещерскихъ угодниковъ. Въ братскомъ монастырѣ Петръ нашелъ своего первого духовнаго руководитела, іеросхимонаха Пахомія, много лѣтъ прожившаго ранѣе въ пустынѣ и въ странствованіи. Пахомій снабжалъ Петра святоотеческими книгами и своимъ рассказами еще больше возбуждалъ въ иемъ жажду монашескаго подвига. Увлекаемый своимъ настроениемъ, Петръ сдѣлалъ было попытку поступить послушникомъ въ Китаевскій скитъ, ио его не приняли туда, опасаясь гнѣва матери.

Охладѣвая все болѣе и болѣе къ ученію, Петръ, дойдя до «сintаксимы», совсѣмъ пересталъ учиться. Тогда одинъ изъ его товарищ, его землякъ, пошелъ къ префекту Академіи, которымъ тогда былъ Сильвестръ Кулебяка и доложилъ ему, что Величковскій ничего не дѣлаетъ, и его мать напрасно на него тратится. Префектъ послалъ двухъ учениковъ привести къ нему Величковскаго и, когда тотъ явился, между ними произошелъ слѣдующій разговоръ.

Почему ты пересталъ учиться? — спросилъ префектъ.

Петръ твердо и опредѣленно отвѣтилъ: «я пересталь учиться по тремъ причинамъ. Первая причина та, что имѣя искреннѣе намѣреніе стать монахомъ и сознавая неизвѣстность смертнаго часа, я хочу какъ можно скорѣе принять постриженіе. Вторая причина, что отъ внѣшнаго ученія я не чувствую никакой пользы для души, такъ какъ слышу въ немъ лишь имена языческихъ боговъ и мудрецовъ — Платона, Аристотеля, Цицерона... Учась у ихъ мудрости, современные люди до конца ослѣлились и отступили отъ праваго пути: слова умныя пронзносятъ, а внутри полны мрака и тьмы, и вся мудрость ихъ только на языкахъ. Не чувствуя пользы отъ такого ученія и опасаясь, какъ бы миѣ и самому отъ него не развратиться, я и оставилъ его. Третья причина слѣдующая: разматривая плоды сего ученія въ духовныхъ лицахъ монашескаго чина и замѣчая, какъ они, подобно мірскимъ сановникамъ, пребываютъ въ великой чести и славѣ и во всякомъ тѣлесномъ покоѣ, украшаются дорогими одеждами и ъздѣтъ на прекрасныхъ лошадяхъ и въ отличныхъ экипажахъ (не въ осужденіе говорю, да не будетъ!), боюсь и трепещу, какъ бы и самому, долго пробывши въ Училищахъ и изучивши виѣшней мудрости и ставши монахомъ, не впасть не въ такія только, но и въ худшія еще немощи. Вотъ по всѣмъ этимъ причинамъ я и оставилъ виѣшнее ученіе». Префектъ разсердился и пригрозилъ Петру безпощаднымъ тѣлеснымъ наказаніемъ. Тогда Петръ рѣшилъ бѣжать изъ Академіи. Дождавшись лѣта, онъ пріѣхалъ въ Полтаву, чтобы въ послѣдній разъ повидаться съ матерью. Будучи единственнымъ, оставшимся въ живыхъ изъ 11-ти дѣтей, онъ былъ предметомъ ея безграницной любви и всѣхъ ея надеждъ. Петръ попробовалъ было заговорить съ матерью о поступленіи въ монастырь, ио эти слова привели ее въ такое отчаяніе, что онъ долженъ былъ замолчать, не отказываясь однако въ глубинѣ души отъ своего намѣренія. Мать предчувствовала предстоящую ей скорбь и,

когда окончилось лѣто, проводила сына до Рѣшетиловки (въ 36 верстахъ отъ Полтавы), и здѣсь, обливаясь слезами, умоляла его не бросать ученія и не покидать своей матери. Плакаль и Петръ и, падая къ ногамъ матери, цѣловалъ ей руки и просилъ ея материнскаго благословенія. Мать благословила его, и они разстались. Какъ ин больно было Петру покинуть мать, но въ душѣ своей онъ испытывалъ глубокій миръ и радость, сознавая, что преодолѣлъ самыя сильныя узы міра и, свободный, можетъ теперь всецѣло предаться Единому Богу. По прибытии въ Кіевъ, онъ сталъ искать способа осуществить свое намѣреи. Его цѣлью было — отдаться страннической жизни, уйти въ пустынное и безмолвное мѣсто, найти опытнаго духовнаго наставника и подъ его руководствомъ проводить жизнъ въ скудости, трудѣ, молитвѣ и въ членіи Слова Божія и святоотеческихъ книгъ. Въ это время ему было около 18 лѣтъ.

Прежде всего Петръ рѣшилъ направиться въ Черниговъ, гдѣ въ то время проживалъ упомянутый уже намъ его первый руководитель въ духовной жизні, іеросхимонахъ Пахомій, и попросить у него совѣта и наставленія. Оставилъ свои вещи въ Кіевѣ на квартирѣ, Петръ уговорился со старикомъ-лодочникомъ, который и повезъ его на углой лодкѣ по Днѣпру и Деснѣ въ Черниговъ. Приближался уже октябрь, и Петру пришлось много перетерпѣть бѣдъ и лишеній на своемъ пути. Наконецъ, онъ добрался до Чернигова. Пахомій принялъ его съ любовью и направилъ его въ Любечскій монастырь, расположенный на берегу Днѣпра, на польской границѣ. Въ то время въ Любечскомъ монастырѣ былъ очень хороший и опытный игуменъ Никифоръ. Онъ ласково принялъ Петра и сразу же далъ ему «келарное» послушаніе, поручилъ ему завѣдывать монастырскою кладовою. Въ Любечскомъ монастырѣ Петръ прожилъ около пяти мѣсяцевъ и испытывалъ здѣсь и свои первыя монашескія радости и свои первыя искушения. Когда онъ получилъ отъ игумена свой первый монашескій подрясникъ изъ грубаго сукна, поношенный и ветхій, онъ принесъ его въ свою келлю, какъ величайшее сокровище и, прежде чѣмъ облечься въ него, нѣсколько разъ поцѣловалъ его. Для духовнаго руководства игуменъ далъ Петру книгу преп. Іоанна Лѣстничника. Книга эта такъ пришлась по душѣ Петру, что онъ рѣшилъ списать ее для себя, пользуясь свободнымъ отъ послушанія ночнымъ временемъ. Не имѣя свѣчи, онъ заготовлялъ длинныя лучины, при свѣтѣ которыхъ и списывалъ книгу. Дымъ отъ лучины наполнялъ комнату и мѣшалъ дышать. Тогда Петръ открывалъ на время окно, провѣтривалъ комнату и снова приимался за работу. За время своего пребыванія въ Любечскомъ монастырѣ онъ списалъ больше половины книги. Иногда игуменъ назначалъ Петра читать въ трапезѣ. И когда случалось какое-нибудь особенно трогательное житіе, и Петръ читалъ его такимъ способомъ, какому былъ наученъ въ школѣ, то миогіе монахи приходили въ умилиеніе, плакали и представляли єсть. А нѣкоторые даже вставали изъ за стола, окружали Петра и слушали со слезами. Хорошо было жить Петру въ Любечѣ. Но пришло искушение, и потерялъ онъ душевный миръ. Замѣтили монахи его молодость и доброту. И стали чутъ ие

всѣ, не только простые, но и юродиаконы и юромонахи приходить къ нему и выпрашивать у него — кто муки пшеничной, кто — пшена, кто — масла, и т. д. Видя, какъ они передъ нимъ смиряются, Петръ отъ стыда не могъ въ лицо имъ взглянуть, и, заглушая свою совѣсть, не смѣлъ отказывать имъ въ нихъ просьбахъ. Стали приходить къ нему и повара и, пользуясь его слабостью, упрашивали выдавать для трапезы двойную порцію, увѣряя, что отъ этого трапеза будетъ лучше. Всѣ братія были очень довольны и хвалили Петра за его заботливость о нихъ. Петръ выражалъ притворную радость, но въ глубинѣ души мучился, что раздаетъ монастырскіе запасы, безъ вѣдома и благословенія игумена. Чѣмъ бы это кончилось, неизвѣстно, но только въ одно время добрый игуменъ Никонфоръ былъ переведенъ въ другой монастырь, а на его мѣсто назначенъ «ученый мужъ» Германъ Загоровскій, который сталъ управлять обителю «властительски». Распознавъ характеръ нового игумена, братія пришли въ страхъ и стали разбѣгаться изъ монастыря. Наступила очередь и Петра. За небольшую оплошность онъ былъ такъ собственоручно избить игуменомъ и такъ былъ имъ напуганъ, что рѣшилъ послѣдовать общему примѣру и скрыться изъ обители.

На шестой недѣльѣ Великаго Поста, говоривши съ другимъ послушникомъ, они ночью перешли по льду Днѣпра, благополучно миновали польскую стражу и начали свое странствованіе по правобережной Украинѣ, направляясь къ югу. И въ этомъ новомъ странствованіи много пришлось испытать Петру опасностей и горечей. Въ то время положеніе православныхъ въ правобережной Украинѣ было тяжелое. Ихъ преслѣдовали уніаты и польские помѣщики. Подымалась гайдамачина. Всюду ходили польскія команды, усмирявшія и ловившія гайдамаковъ. Когда Петръ и его спутники прошли уже далеко на югъ и въ одномъ селеніи разспрашивали мѣстнаго дѣячка о томъ, какъ имъ пробраться въ Молдовлахію, они услышали отъ него слѣдующій разсказъ: «Не совсѣту вами въ настоящее время идти туда. Теперь по всѣмъ дорогамъѣздятъ у насъ солдаты для поимки разбойниковъ и, если вы попадете къ нимъ въ руки, бѣда вамъ будетъ. Они ненавидятъ православныхъ. Недавно въ нашемъ селѣ былъ такой случай. Мой предшественникъ, опасаясь доноса со стороны враговъ православной вѣры, читая за литургіей символъ вѣры, вставляя въ восьмомъ членѣ символа вмѣсто уніатскаго «и сына» — слово «истинна», и этимъ способомъ нѣкоторое время прикрывалъ свое православное чтеніе символа вѣры. Однако со временемъ на него всетаки донесли мѣстному помѣщику, что онъ читаетъ символъ вѣры не по уніатски. Узнавъ объ этомъ, помѣщикъ взялъ съ собою солдатъ и пришелъ во время литургіи въ церковь. Когда дѣячекъ выступилъ на середину церкви для чтенія символа вѣры, помѣщикъ подошелъ къ нему вплотную и сталъ вслушиваться въ каждое его слово. Дѣячекъ понялъ, съ какою цѣлью подошелъ къ нему помѣщикъ и сталъ читать символъ особенно медленно, громко и торжественно, а когда дошелъ до восьмого члена, то, исполнившись благодати св. Духа, еще громче и отчетливѣе возгласилъ:

«И въ Духа Святаго, Господа Животворящаго, иже отъ Отца исходящаго...», откинувъ то слово «истиниа», которое онъ раньше по малодушію прибавлялъ. Услышавъ произиесеніе дьячкомъ слова символа, помѣщикъ пришелъ въ ярость, и, не давъ ему окончить чтенія, бросился на него, какъ дикій звѣрь, и схвативъ его за волосы, кинуль его на землю и сталъ толтать его ногами, а затѣмъ приказалъ солдатамъ вытащить его изъ церкви и бить палками. О случившемся сообщили матери дьячка. Та прибѣжала къ сыну и, обливаясь слезами, убѣждала его не падать духомъ, ио отдать и саму жизнъ свою за православную вѣру. Послѣ долгихъ и тяжкихъ побоевъ, доблестный мученикъ за вѣру предалъ душу свою въ руки Божіи...» Выслушавъ этотъ разсказъ, Петръ и его спутники пришли въ страхъ и ие рѣшились продолжать своего путешествія. Оии повернули на востокъ, къ монастырямъ, расположеннымъ на берегу Днѣпра. По пути Петръ встрѣтилъ одиого пустыниожителя, и ему показалось, что онъ иашель, наконецъ, желанного духовнаго иаставника. Пустыниокъ этотъ проживаль на островѣ одиой рѣки. Имя ему было Исаихій. Онъ отличался большою ревнотью къ чтенію и списыванію отеческихъ книгъ. Однажды, узиавъ, что въ отдаленіомъ монастырѣ черниговской епархіи имѣется еще нечитанная имъ святоотеческая книга, оиъ отправился туда пѣшкомъ, выпросилъ съ большимъ трудомъ у игумена монастыря эту книгу, принесъ ее на свой островъ, переписаль и отнесъ книгу обратно. Замѣчая высокую жизнь этого старца, Петръ сталъ просить его позволить ему жить съ нимъ на его островѣ. Но Исаихій ие соглашался принять его къ себѣ: «О, чадо, говорилъ онъ, я человѣкъ грѣшилъ и иедостойный. Я не въ состояніи и направить на путь Божій и мою собственную бѣдную душу, какъ же я осмѣлюсь принять тебя? Прошу тебя — ие отягождай меня твою просыбою». Напрасно Петръ въ теченіе трехъ дней ие отходилъ отъ этого старца и, обливаясь слезами, такъ, что все лицо его распухло отъ слезъ, умоляль Исаихія не отталкивать его отъ себя, Исаихій остался иепреклонимъ. Оиъ съ любовью отпустилъ Петра, предсказавъ ему, что оиъ въ свое время и въ другомъ мѣстѣ найдеть свой путь спасенія. Простившись со старцемъ, Петръ пришелъ въ Медвѣдовскій монастырь святителя и чудотворца Николая, и здѣсь радушио быль принять игуменомъ. Мѣсяцъ спустя оиъ быль постриженъ въ первую степень монашества — рясофоръ — и ему даю было новое имя — Платонъ. Игуменъ указалъ Платону и старца для духовнаго руководства. Но когда Платонъ попросилъ старца дать ему келейное правило, старецъ отвѣтилъ: «Ты, братъ, ученый, поэтуому я ие опредѣляю тебѣ правила, а какъ Богъ тебя вразумить, такъ и содержи правило въ келліи своей». Упомянувъ объ этомъ въ своихъ запискахъ, старецъ съ грустью заключаетъ: «Такъ я и остался, какъ овца заблудшая, безъ пастыря и иаставника, и всю мою послѣднюю жизнь провелъ въ самочиніи и самоволіи. И иигдѣ ие пришлось мнѣ пожитъ въ повиновеніи у какого-либо отца, хотя, какъ вижу устроеніе моей души въ юности было весьма удобопреклоно къ повиновенію.»

Въ Медвѣдовскомъ монастырѣ Платонъ прожилъ около полугода. Монастырь

быль закрыть уиатами, и церковь запечатана. Богослуженіе прекратилось. Монахи разошлись. Не зная, что дѣлать, Платонъ присоединился къ двумъ послушникамъ, и направлявшимся въ Киево-Печерскую Лавру и, послѣ многихъ затрудненій, пришель вмѣстѣ съ ними въ Киевъ. Такимъ образомъ, пройдя лѣвобережную и правобережную Украину въ поискахъ безмолвія и духовнаго руководства и не найдя ни того, ни другого, Платонъ возвратился туда, откуда вышелъ. Вмѣсто бѣдиаго, пустыннаго пребыванія, котораго съ дѣтства жаждала душа его, оно оказалось въ великой, богатой и шумной Киевской Лаврѣ. Въ то время въ Киевской Лаврѣ жило не мало подвижниковъ высокой жизни, о которыхъ старецъ Паисій подробно рассказываетъ въ своихъ запискахъ. Въ Лаврѣ Платоиа полюбили, послушаніе ему дали въ граверной мастерской, а по праздникамъ онъ долженъ былъ пѣть на правомъ клиросѣ и читать акаѳисты и каноны для богослужбъ. Въ Лаврѣ Платоиь встрѣтился со своими родственниками изъ Полтавы, пришедшими въ Киевъ на богослужбѣ и узналъ отъ нихъ о судьбѣ своей матери. Послѣ отѣзда Петра изъ Полтавы мать, долго ие получая отъ него писемъ, очеи воливалась и часто плакала. Когда же дошло до иея иззвѣстіе, что оно скрылся изъ Киева, она въ сюровую зиму отправилась его разыскивать. Она обошла всѣ Киевскіе монастыри и скиты, но нигдѣ не отыскала ии малѣйшихъ слѣдовъ его. Усталая, разбитая и измученная она вернулась домой. Цѣлые дни и ночи она проводила въ тоскѣ и слезахъ и, иакоицъ, въ отчаяніи рѣшила уморить себя голодомъ. Никакіе уговоры ие могли заставить ее сѣсть маленькій кусочекъ хлѣба. Она дошла до полиаго изнеможенія и е въ силахъ была подняться съ постели. Въ это время ей было видѣніе. Она увидѣла себя окружениой злыми демонами, которые готовились завладѣть ея душой. Въ ужасѣ она потребовала акаѳистъ Божіей Матери и стала читать его. Поднявши съ молитвою свой взоръ къ небу, она увидѣла иадъ собою ангела и услышала его слова: «Безумная, что ты дѣлаешь! Ради своей безразсудной любви къ сыну ты отвратилась отъ Бога и Создателя своего и задумала уморить себя голодомъ и навѣкъ погубить свою душу. Знай, что сынъ твой не безъ воли Божіей избралъ монашескую жизнъ. И ты ие скорби объ этомъ, но покорись волѣ Божіей и сама отрекись отъ міра и иди въ монастырь!» Услышавъ эти слова, большая радостно воскликнула: «если такова воля Божія, то я уже никогда не буду скорбѣть о своемъ сынѣ». Съ этого момента она успокоилась, пришла въ себя, стала поиемиогу употреблять пищу и, иакоицъ, совсѣмъ поправилась. Выздоровѣвъ, она поступила въ Полтавскій женскій монастырь, гдѣ и прожила мирио и спокойно до самой своей смерти. Испытавъ иеудачу въ поискахъ безмолвія и духовнаго руководства, Платоиь сталъ понемногу сываться съ лаврской жизнью и пишетъ въ своихъ запискахъ, что никогда бы и не подумалъ объ уходѣ изъ Лавры, если бы ие случилась неожиданная встрѣча съ товарищемъ по школѣ, съ которымъ они когда-то проводили въ бесѣдахъ цѣлые иочи въ оградѣ Ератскаго монастыря и давали другъ другу клятвы ие поселяться и не жить въ богатыхъ и шумныхъ монастыряхъ. Этотъ

товарищъ напомнилъ Платоиу ихъ клятвы и уговорилъ предприять новое странствование.

Съ величайшими предосторожностями, подъ руководствомъ опытнаго проводника, бѣглецы направились къ польской границѣ. Но проводникъ оказался предателемъ и предупредилъ объ икѣ бѣгствѣ мать товарища Платона, и она съ помощью своихъ родныхъ задержала сына на границѣ, предоставивъ Платону одному проложить свой путь. Великимъ постомъ 1743 года Платоиъ пришелъ въ Мотронинскій монастырь. Тамъ въ это время проживалъ молдовлахійскій старецъ, русскій уроженецъ, іеросхимонахъ Михаилъ, который очень полюбилъ Платона, часто съ нимъ бесѣдовалъ, давалъ ему книги для чтенія и, иаконецъ, послѣ праздника Пасхи отпразднилъ его вмѣстѣ съ другими своими учениками въ Молдовлахію, куда и самъ собирался прийти въ скоромъ времени. Со страхомъ проходили путники польскую Украину, опасаясь встрѣти съ воинами разъездами. Однако, все обошлось благополучно. Достигши Днѣстра, они на лодкѣ переплыли рѣку и вошли въ предѣлы Молдовлахіи.

Первое пребываніе старца Паисія въ Молдовлахіи продолжалось около трехъ лѣтъ. Эти годы можно назвать самыми лучшими, счастливѣй временемъ его послушнической жизни. Въ Молдовлахіи онъ нашелъ и желанное ему пустынное безмолвіе, и опытныхъ наставниковъ въ духовной жизни. Вслѣдствіе непріятныхъ въ то время для монашества условій въ Россіи, молдовлахійскіе монастыри и скиты были переполнены русскими иконаами высокой жизни. Обходя разныя обители, Платонъ присматривался къ жизни старцевъ, слушалъ ихъ бесѣды, учился у нихъ. Въ скиту «Долгоуцы» Платоиъ увидѣлъ старца Досіея, жившаго въ сторонѣ отъ скита, въ уединенной келіи, въ очень живописной мѣстности. У старца былъ небольшой огородъ, который давалъ пропитаніе ему и жившему съ нимъ единодушному брату. Привѣтливый и благоговѣйный старецъ училъ Платона крѣпко держаться заповѣдей Христовыхъ и ни въ чёмъ не отступать отъ правилъ и ученія Церкви.

Въ скиту «Трейсжены», куда собственно и былъ посланъ Платонъ іеросхимонахомъ Михаиломъ, онъ нашелъ 12 братій, жившихъ вмѣстѣ въ общежитіи, и около 15, жившихъ уединению вокругъ скита, каждый въ особой келліи. Всѣ они добывали себѣ пропитаніе и одежду трудами рукъ своихъ. Здѣсь впервые услышалъ Платонъ церковныя службы, совершамыя строго по Аeoискому чину «съ величимъ благоговѣніемъ и страхомъ Божіимъ». Въ этомъ скиту Платонъ нашелъ своего земляка, уроженца Полтавскаго полка, схимонаха Протерія, большого любителя птицъ. Онъ пріучилъ ихъ слетаться къ его келліи. Когда онъ открывалъ окно, птицы влетали въ комнату и клевали приготовленныя имъ зерна. Когда Протерій шелъ въ церковь, птицы летѣли за нимъ, а иѣкоторые садились ему на плечи и голову и звонко распѣвали. Когда онъ входилъ въ церковныя двери, птицы взлетали на крышу церкви и ожидали его выхода. Какъ только онъ появлялся, онъ сиова окружали его и провожали до келліи. Старецъ Паисій разсказываетъ въ своихъ запискахъ, какъ онъ на-

учился въ этомъ скиту варить пищу и печь хлѣбы. Между тѣмъ изъ Мотроинискаго монастыря пришелъ въ Трейстены іеросхимонахъ Михаилъ и съ нимъ, къ удивлению и радости Платона, тотъ самый его товарищъ, который уговорилъ его бѣжать изъ Киево-Печерской Лавры. Оказалось, что ему удалось усыпить ѡдительность своей матери, и онъ на лодкѣ улѣзъ изъ Киева внизъ по Днѣпру, а потомъ пробрался въ Мотроинскій монастырь. Прибытие старца Михаила въ скитъ доставило всѣмъ большую радость. Всѣ очень любили этого старца, который былъ ихъ общимъ духовицмъ наставникомъ. Съ его прибытиемъ жизнъ въ скиту стала одушевленіе. Старецъ имѣлъ обыкновеніе по воскресеніямъ и праздникамъ послѣ обѣда собирать братію около церкви иа травѣ подъ деревьями и вести бесѣду. Здѣсь каждый могъ обращаться къ нему со своими вопросами и онъ отвѣчалъ имъ. Онъ говорилъ съ большими одушевленіемъ, а иерѣдко и со слезами. Онъ особено любилъ уговаривать братію не поддаваться духу времени, и вести жизнъ «безстрашию», ио свято хранить законъ Христовъ и завѣты древнихъ отцовъ Церкви.

Такія же бесѣды оиъ вель ииогда и по вечерамъ: въ свѣтлую луину иочь собирались братія на той же полянѣ около церкви и слушали старца до полуночи. Эти бесѣды имѣли большое вліяніе на Платона — онъ одушевляли его, возбуждали и укрѣпляли въ немъ рѣшимость всецѣлаго служенія Богу. Но онъ понималъ, что христіанская жизнъ не исчерпывается разговорами, хотя бы и самыми высокими, и самыми искренними. Христосъ требуетъ отъ иасъ, чтобы наши пожеланія и рѣшенія иелремѣнно закрѣплялись бы живымъ, хотя и не большимъ дѣломъ: «Сотворивый и иаучивый, той велій наречется въ царствіи небесномъ». «Вѣрный въ маломъ, и во многомъ будетъ вѣренъ, а невѣрный въ маломъ, и во многомъ будетъ невѣренъ». Поэтому Платонъ старался все слышаніе имъ сейчасъ же, по мѣрѣ силь, осуществлять въ своей жизнѣ, и такимъ опытнымъ и жизиеніймъ путемъ достигать все большаго и большаго духовнаго возрастанія, пріобрѣтать все большій и большій духовный олытъ. Однако мирная жизнъ Платона была нарушена однимъ неожиданіемъ искушениемъ. Начальникъ скита лоселилъ Платона въ келліи, находившейся иедалеко отъ скита, но довольно далеко отъ церкви. Живя тамъ, Платонъ однажды такъ крѣпко уснулъ, что ие слышалъ звона къ заутреи, день быль воскресиый. Когда онъ проснулся и пришелъ въ церковь, то оказалось, что уже прочитали Евангеліе и лѣли канонъ. Отъ стыда Платонъ не вошелъ въ церковь и вернулся въ свою келлію, обливаясь слезами. Онъ ие пошелъ и къ литургіи, но отойдя подальше отъ своей келліи, лежалъ на травѣ и плакалъ. Когда, послѣ литургіи, братія собрались въ трапезу, то всѣ удивлялись необычному отсутствію Платона въ церкви. Наконецъ, старецъ Михаилъ сказалъ: «Отцы и братія, прошу вѣсть ради Господа — потерпимъ немнаго съ трапезою и пошлемъ узнать, что случилось съ нашимъ братомъ Платономъ». Посланный монахъ (Аѳаиасій, переписчикъ книги) не безъ труда отыскалъ плачущаго Платона и сталъ его разспрашивать, что съ нимъ случилось. Вместо отвѣта Платонъ

сталъ только сильтъе плакать. Накоицъ, послѣ долгихъ уговоровъ, оиъ едва могъ объяснить моиаху причину своихъ слезъ. Тогда моиахъ сталъ успокаивать его и убѣждалъ его идти въ трапезу, гдѣ безъ него не хотять садиться за столъ, ии старецъ, ии начальникъ, ии братія. Платонъ не соглашался идти и умолялъ оставить его. «Съ какимъ лицомъ, говорилъ оиъ, я покажусь на глаза братіи послѣ всего случившагося!» Но монахъ не отставалъ отъ него и, наконецъ, убѣдилъ Платона идти въ трапезную. Когда они вошли въ трапезную и Платонъ увидѣлъ передъ собою старца и всю братію, сидящихъ за столомъ въ ожиданіи Платона, оиъ упалъ на полъ и залнися слезами. Узнавъ отъ моиаха причину его слезъ, старецъ и братія подошли къ нему, подняли его, стали утѣшать и успокаивать, посадили за столъ и уговаривали ъсть. Но Платонъ отъ стыда, горя и слезъ едва могъ съѣсть маленький кусочекъ хлѣба. Когда послѣ трапезы Платонъ ушелъ къ себѣ въ келлію, старецъ задержалъ братію и сказалъ: «Посмотрите, какую ревность и какую огненную печаль имѣетъ этотъ юный братъ иашь! Невольно пришлось ему пропустить молитву, и какъ оиъ опечалился душою, Какъ горько скорбитъ и плачетъ. Молитесь и вы Христу Богу отъ всей души, понуждая себя на всѣ заповѣди Его, да дастъ Господь и вамъ всѣмъ такую же ревность и печаль огненную по Богу!». Съ этого случая Платонъ положилъ себѣ за правило во все время пребыванія своего въ скиту ие ложниться для сна въ постель, ио спать сидя.

Во время пребыванія старца Михаила въ Тройстеніахъ пришелъ къ иему для свиданія изъ отдаленаго горнаго скита «Кярнуль» старецъ Онуфрій. Оиъ много разъ рассказывалъ братіи о своей жизни въ пустынѣ, о красотѣ своего мѣста, о его здоровомъ воздухѣ и чистой, вкусной водѣ. Его разсказы возбудили въ Платонѣ сильное желаніе посмотретьть его скитъ и вотъ, съ разрѣщенія старца Михаила, Платонъ и еще иѣ сколько братія отправилъсъ вмѣстѣ съ Онуфріемъ въ Кярнуль. Шли оии превеликими лѣсами, высочайшими горами и глубокими долинами, и на третій дейнъ достигли Онуфріева скита. Онуфрій жнль въ уединеній келлѣ, иа горѣ, около часа хотѣбы отъ скита. Платонъ и его спутниковъ помѣстили въ скиту, откуда оии и ходили ежедневно къ старцу Онуфрію. Келлія старца стояла на краю горы, откуда открывался чудиный видъ на окрестиыя горы, долины и лѣса. Пониже келліи струился источникъ свѣтлой, чистой воды, и старецъ по ступенекамъ спускался туда за водою. Старецъ проводилъ время въ молитвѣ, чтеніи, псалмопѣніи и рукодѣліи, выдѣливая отличиыя деревяниыя ложки, чашки, тарелки и коробки изъ липового луба. Платонъ и его спутники, приходя къ старцу, слушали его разсказы о его жизни въ уединеніи, въ иедоступныхъ горахъ и глубокихъ ущельяхъ, гдѣ онъ въ лѣтніе мѣсяцы долженъ быль запасать себѣ пропитаніе на всю зиму, такъ какъ въ теченіе восьми мѣсяцевъ, вслѣдствіе непроходимостн дорогъ, совсѣмъ не видѣлъ лица человѣческаго. Старецъ рассказывалъ «о страстяхъ душевныхъ и тѣлесныхъ, о страшиой и иеотходной мысленной браии съ бѣсами, о ихъ иевообразимыхъ козняхъ и ухищреиахъ...» Если

бы, говорилъ онъ, не защищалъ своихъ людей человѣколюбецъ Христосъ, не спасся бы воистину ни одинъ изъ нихъ. Но кто припадаетъ ко Христу Богу съ вѣрою и любовью, со смиреніемъ и слезами, тому скоро подаются неизрѣченныя утѣшенія, миръ и радость о Господѣ и любовь къ Богу горячая: свидѣтелями тому являются нелицемѣрныя слезы отъ великой любви, самоукореніе, смиреніе и ненасытное благодареніе Христу Богу, такъ что отъ любви къ Богу человѣкъ становится нечувствительнымъ къ благамъ мира сего». Слушая рѣчи старца Онуфрія, Платонъ все больше и больше разгорался любовью къ Богу и желаніемъ пустынножительства. Подъ вліяніемъ возраставшаго въ немъ чувства, онъ уходилъ въ глубину лѣса, падать на землю, биль себя въ грудь и со слезами просилъ помощи у Христа - Бога, произнося свои обѣты. Въ своей келліи онъ непрестанно занимался молитвою, чтеніемъ Слова Божія и отеческихъ писаній, ежедневно се вниманіемъ испытывалъ свою совѣсть, сокрущался о своихъ грѣхахъ и ежедневно полагалъ начало своему исправленію и духовному восхожденію.

Казалось, что жизнь Платона сложилась, наконецъ, такъ, какъ онъ желалъ — его окружало глубокое пустынное безмолвіе, у него былъ опытный духовный руководитель и преданный, единодушный другъ. Но.. «пути Божіи — не пути человѣческіе и мысли Божіи — не мысли человѣческія». Платону предстояло пережить еще одинъ подготовительный періодъ своей жизни, быть на времѣнѣ предоставленнымъ только самому себѣ, и въ этомъ одиночествѣ и, казалось, полной духовной беспомощности окончательно созрѣть для своей будущей духовной дѣятельности, и изъ застѣнчиваго, робкаго, слабаго юноши превратиться въ самостоятельнаго, твердаго и мудраго руководителя жизни и совѣсти ищущихъ его духовной помощи. Новой перемѣнѣ въ жизни Платона посодѣйствовало слѣдующее обстоятельство.

До Платона стали доходить тревожные слухи о томъ, что старцы, несмотря на его молодость, поговориваютъ о возведеніи его въ санъ священства. Строгій блюститель церковныхъ правилъ, старецъ Досией изъ скита Долгоуцы первый просыпалъ про это. Онъ пришелъ въ скитъ, гдѣ проживалъ Платонъ и, подозревавъ его къ себѣ, сказалъ: Если ты хочешь принять отъ меня добрый совѣтъ, то позволь мнѣ сказать тебѣ нѣсколько словъ. Платонъ отвѣтилъ, что онъ приметъ слова старца, какъ внушенныя ему самимъ Богомъ. Тогда старецъ Досией сказалъ: Я хочу сообщить тебѣ, что у нашего общаго духовнаго наставника, который долженъ скоро прийти сюда, старца схимонаха Василія былъ ученикъ, именемъ Паисій. Онъ съ дѣтства выросъ при старцѣ и старецъ очень любилъ его. Паисій всѣхъ превосходилъ и своимъ разумомъ и своей жизнью. Въ виду недостатка у насъ священниковъ, старецъ убѣдилъ его противъ воли принять священство раньше установлениаго церковными правилами возраста. Года три тому назадъ Паисій скончался. Старецъ не перестаетъ скорбѣть о немъ, частью потому, что потерялъ въ немъ любимаго ученика,

частю же потому, что лишился священника. Когда онъ придетъ сюда и увидить тебя, то, несомнѣнно, захочеть взять тебя въ скитъ и будетъ черезъ твоего духовнника спрашивать тебя, нѣтъ ли у тебя какого-нибудь препятствія къ принятію священства. И если такого препятствія не окажется, онъ будетъ уговаривать тебя идти къ нему жить и, если ты пойдешь, то онъ будетъ склонять тебя къ принятію священства. И если ты послушаешь и примешь священство раньше установленнаго церковными правилами возраста, то ты потомъ во всю жизнь не найдешь душевнаго покоя, такъ какъ окажешься нарушителемъ церковной заповѣдн, установленной св. Апостолами и св. Соборами.»

Выслушавъ старца, Платонъ поблагодарилъ его за предостереженіе и отвѣтилъ, что, зная свое недостоинство, онъ имѣеть намѣреніе во всю свою жизнь не принимать священства. Эти слова понравились старцу и онъ съ радосью сказалъ: Богъ да поможетъ тебѣ, братъ.

Предостереженіе старца Досиѣя не было напрасно. Скоро, дѣйствительно, прішелъ въ скитъ особенно уважаемый старецъ схимонахъ Василій, бывшій еще въ Россіи наставникомъ вышеупомянутаго старца Михаила. Схимонахъ Василій обратилъ вниманіе на Платона и поручилъ начальнику скита узнать отъ него, не имѣется ли у Платона какогонибудь препятствія къ принятію имъ священства, и когда узналъ, что значительнаго препятствія нѣтъ, просилъ начальника уговорить Платона перейти на жительство къ нему въ Поляномерульскій скитъ. Начальникъ сталъ уговаривать Платона, но тотъ, помня предостереженіе старца Досиѣя, рѣшительно отказался. Тогда старецъ Василій, догадываясь о причинѣ отказа, велѣлъ начальнику передать Платону, что онъ ни въ какомъ случаѣ не станетъ принуждать его къ принятію священства раньше установленнаго возраста. На это Платонъ отвѣтилъ, что онъ положилъ въ сердцѣ свое и по достижениіи установленнаго возраста не принимать на себя столь страшнаго и отвѣтственнаго сана. Услышавъ этотъ отвѣтъ, старецъ Василій не наставивъ болѣе на свое предложеніе. «Такова причина, замѣчаетъ въ своихъ запискахъ старецъ Паисій, по которой мнѣ не пришлось пожинтъ вмѣстѣ со старцемъ Василіемъ въ его скиту, хотя я и очень желалъ этого».

Этотъ случай имѣлъ рѣшающее значеніе для Платона. Онъ увидѣлъ, что у старцевъ есть намѣреніе спѣлать его священникомъ, и это его крайне смутило, встревожило и испугало, такъ какъ должно было нарушить весь намѣченный имъ для себя планъ жизни. Глубоко сознавая свое недостоинство, всегда стремясь къ жизни скромной и незамѣтной, всегда желая быть ученикомъ, а не наставникомъ, Платонъ сознавалъ, что служеніе священства является для него непосильнымъ подвигомъ и помѣшаетъ ему осуществить съ дѣтства имъ взлелѣянный путь жизни.

Это заставило его глубоко задуматься. Продолжая по виѣшисти вести прежній образъ жизни, слушая бесѣды и наставленія старцевъ, иести свое послушаніе, онъ въ глубинѣ души уже имѣтиль и обдумывалъ иовый жизненій шагъ. Онъ рѣшиль покинуть Молдовлахійскіе скиты и удалиться на Святую Аeonскую Гору, чтобы тамъ найти глубочайшее и иениаружимое безмолвіе.

ПРОТОІЕРЕЙ СЕРГІЙ ЧЕТВЕРИКОВЪ.

Братислава I. III. 1925, Прощеное Воскресеніе.

## ПАМЯТИ СВ. ПАТРИАРХА ТИХОНА.

Въ смутныя переходныя эпохи истории бывают личности, въ которыхъ, какъ въ фокусѣ, преломляется смыслъ совершающихся событій. На ихъ долю выпадаетъ почутии страданія и чаянія народа, явиться выразителями народной души, живой связью между старымъ уходящимъ міръмъ и новымъ нарождающимъ.

Такимъ человѣкомъ суждено было стать новопреставленному Святѣшему Патріарху Тихону.

Вопросъ о возстановлении Патріаршества обсуждался Московскимъ Соборомъ осенью 1917 года, въ самый разгаръ революціи. Были горячіе поборники и противники возстановленія патріархества среди іерарховъ, священниковъ и мірянъ, но я не помню, чтобы хоть одинъ противникъ нашелся среди членовъ Собора изъ крестьянъ. И безхитростная искреннія слова одного изъ нихъ выразили настроение многихъ: «У насъ пѣть болѣе Царя. Нѣтъ отца, которого мы могли бы любить. Синодъ любить невозможенъ. А потому намъ пушкенъ Патріархъ. Съ этимъ меня и послали». — «Времена измѣнились», говорилъ другой ораторъ. «Кто поручится, что мы не встунаемъ въ періодъ тяжелыхъ испытаний для Церкви, что ей не понадобится венорѣ твердый представитель, чувствующій особую личную отвѣтственность за вѣбіяния спошения, какъ первоіерархъ, обізанный стоять на стражѣ Церковнаго достоянія, чести, достоинства и правъ Церкви»... «Въ минуты распада и упадка, когда кажется, что вся Россія превращается въ груду обломковъ, и не за что заѣйтися, наша задача — связать лучшіе неумирающіе завѣты нашей истории съ тѣмъ основаніемъ, которое мы заладывасмы для будущаго. Пусть Церковь сама за себѣ стоять и борется. Вмѣсто ски-

петра и короны, крестъ и хоругвь да охранять наше святое сплѣхъ. И пусть хоругвеносецъ нашихъ религіозныхъ завѣтъ будьтъ Русскій Патріархъ — какъ символъ того, что съ паденіемъ царской власти не пала Святая Русь и что не отказалась она отъ того, что ей всего дороже въ ея ярошломъ и безконечнѣ цѣнѣ преходящаго вѣшнаго обаянія физической силы».

Въ этихъ отзывахъ членовъ Собора заключаются, мігъ кажется, главныя основанія рѣшенія, къ которому склонилъ Соборъ въ подавляющемъ большинствѣ своихъ членовъ. И когда постановленіе состоялось, то соборное созаніе примирило недавнихъ противниковъ со сторонниками Патріаршества. Какъ и подобало Собору, разномыслия разрѣшились въ духѣ единенія и любви. Затемъ въ себѣ протестъ только немногіе «волки въ овечьей шкурѣ», которыхъ удалось ироницѣи въ Соборъ и которые потому были первыми яригѣбниками «живой церкви». \*)

Нелегко было удовлетворить ожиданія, которыя связывались съ личностью будущаго избраника. На это указывалъ во время преній одинъ весьма уважаемый ученикъ протоіерей, впослѣдствіи приравній монашество и рукоположенный Патріархомъ въ епископы. Опь съ особой силой подчеркивалъ трудность, яочи невозможность найти лицо на высотѣ положенія.

Избрание Патріарха состоялось подъ грохотъ пушекъ и яuleмствовъ большевистскаго ярсворота.

Никогда не забуду той минуты, когда

\*) Митрополитъ Антоній далъ имъ тогда мѣткое яроziще «Ракитинъхъ».

старець скомонахъ о. Алексій выпуль изъ ковчега, стоявшаго всю почь передъ тѣмъ у иконы Владімірской Божьей Матери, бѣсть съ именемъ Митрополита Московскаго Тихона. — «Божій избраникъ» — пронеслось тогда въ храмѣ. И народъ съ самаго начала ціеною таکъ отнесся и къ Святителю, увидѣвъ въ немъ Отца, котораго можно и должно было любити.

Теперь, когда Патриарх Тихонъ только что окончилъ свое землю поприще, не время еще произносить сужденія о той исторической роли, которая выпала на его долю. Но я самой силѣ нашей скорби, въ чувствѣ нашего сиротства, въ трудности освободиться съ постигшей насъ утратой сказывается какую огромную роль игралъ Патриархъ въ жизни Православной Церкви. Патриархъ былъ живымъ символомъ духовного единства православной Россіи и неутихающей пресмѣтвенности Святой Руси. Для насъ, бѣженцевъ, онъ былъ вдвойне дорогъ, какъ самъ по себѣ, такъ и потому, что его имѣ объединяло насъ въ любви и молитвѣ со всемъ православнымъ русскимъ народомъ.

Каждый, кто имѣлъ счастье приблизиться къ Патріарху, долженъ подъиться своимъ воспоминаніями и висчитанными, изъ которыхъ можетъ возоздаться живой образъ, прошаго. \*) Слова: «вѣчная память» суть не только молитва, но и обѣщаніе, которое мы даемъ въ Церкви тѣмъ, кто отъ насъ уходитъ. Такая «память» есть не только воспоминаніе, но и претвореніе въ жизнь завѣтова и смысла завершеннаго земного подвига умершаго.

У тѣхъ, кто знали Патріарха, конечно, навсегда запечатлѣлся благостный, смиренный и необыкновенно русскій народный обликъ Святителя. Ему органически чужда была всякая искусственность. Онъ былъ чутонъ въ своей простотѣ къ каждому неискусшему и напыщенному слову, и при всей исключительной мягкости и добротѣ облядалъ безоговорочнымъ чувствомъ юмора. Иногда однѣмъ добродушнымъ словомъ онъ обнаруживалъ, что насквозь видѣть характеръ и скрытая пружина людѣй, съ которыми ему приходилось имѣть дѣло. Какая то незлобивость и младенческая чистота души въ соединеніи съ бла-

\*) Въ настоящемъ очеркѣ мы приходится повторятьъ некоторые воспоминанія, которыми я раньше дѣлился въ страницахъ газетъ и въ собранияхъ.

гостностью составляли особое обаяние его личности. Когда я думаю о Патриархѣ я вспоминаю два выражения его лица: — одно какой то жертвенной обреченности, которое соединялось у него съ пониманиемъ своего служенія, какъ крестнаго подвига. Другое — доброй и кроткой улыбки,

Летомъ 1918 г., покидая Москву, въ которую мнѣ уже не суждено было вернуться, я пошелъ къ Патріарху проститься. Онъ имѣлъ тогда еще на Троицкомъ Подворье. Менѣ провели въ старый запущенный садъ. Патріархъ въ простомъ подрясникѣ и скромной скуфейкѣ имѣлъ видъ простого монаха. Это были короткія минуты его отдыха, и онъ видимо наслаждался солнечными днѣмъ и играть съ котомъ «цыганимъ» который сопровождалъ его въ прогулкѣ. Мнеъ совѣстно и жаль было нарушать его отдыхъ.

Я ъхалъ на югъ, въ Добровольческую Армию, расчитываль увидѣть всѣхъ, съ кѣмъ связывалась надежда на освобождение Россіи. Я просилъ разрѣшенія Св. Патріарха передать отъ его имени, разумѣется въ полной тайнѣ, благословеніе одному изъ такихъ лицъ, но Патріархъ въ самой деликатной и въ то же время твердой формеъ сказалъ мнѣ, что не считаетъ возможнымъ это сдѣлать, ибо, оставаясь въ Россіи, онъ хочетъ не только наружно, но и по существу избѣгнуть упрека въ какомъ либо выдачательствѣ Церкви въ политику.

Эту черту надо помнить, чтобы понимать и некоторые руководящие начала, которыми Патриарх никогда не изменил. Онь, конечно, ис пытывал иллюзии относительно Советской власти. Съ самого начала ему ясно было, что это власть безбожная и антихристовъ. Когда и некоторые горячие головы предлагали однажды во время Собора просить Пастырского послания, содержавшаго въ себѣ рѣзкую характеристику большевиковъ, то онъ, съ своей, не оставлявшей ни минуты сомнѣй смѣртной простотой, сказалъ: «Я не за себя боюсь. Погибнъ, я готовъ и рѣдь буду потеснить, когда нужно. Но я отѣ чаю за другихъ, и поэтому не нужно никакихъ выговоровъ».

Вот эта забота о другихъ, о Церкви заставляла его напрягать все свое терпѣніе и другихъ побуждать къ тому, чтобы во имя главной и единственной цѣли — спасенія русской Православной Церкви, соблюденія ея въ незапятнанной чистотѣ отъ всякихъ духовныхъ соблазновъ, — посту-питься всѣмъ вѣшнимъ, все перетерпѣть, жертвовать ореоломъ собственной лично-

сти, словомъ все и самого себя отдать въ жертву Церкви.

Вотъ другая основная черта дѣятельности Патріарха, которую мы должны имѣть въ виду, чтобы уразумѣть смыслъ его крестнаго подвига.

Ибо, поистинѣ, онъ былъ мученикомъ за всѣ  $7\frac{1}{2}$  лѣтъ своего служенія. Его любящее сердце разрывалось за каждого іерарха, за каждого священника, которого вѣстигало гоненіе. Еще сильнѣе онъ болѣль душой изъ за волиъ соблазна, которая захлестывали Церковь и которымъ подпадали слабые. Онъ напрягалъ всѣ силы своего кроткаго и миролюбиваго духа, чтобы удержать Церковь отъ раснола, довлестворить, во возможности, самолюбіе уступчивостью, которая имѣла, однако, своимъ вредѣлами непреложнія основанія національности.

Все это не помогло въ столкновеніи съ врагами Церкви, іудами, вродѣ Красницкаго и его приспѣхъ. Въ борьбѣ противъ изъятія церковныхъ цѣнностей, сопровождавшагося концептствомъ, Патріархъ принялъ на себя всю отвѣтственность, чтобы защитить другихъ, и въ результатѣ былъ заточенъ въ тюрьму.

Всѣмъ памятенъ этотъ тѣжелый и въ то же время славный періодъ жизни Русской Церкви, съ казнью иеновѣдца Патріархъ священномученика Митрополита Всепомимима и оставшихся вѣрными. Въ то же время «живалъ» или плаче лживап, какъ ее называлъ Патріархъ, церковь торжествовала свою победу. Рядъ епископовъ и священниковъ исступили передъ соблазномъ и опасностью и перешли въ ея ряды, а упорствующіе заточались въ тюрьмы и ссылались на медленную смерть. Наноцѣ са-  
мозваный соборъ живоцерковниковъ заочно осудилъ Патріарха и лишилъ его сана.

Пребываніе Патріарха въ заключеніи было бы вѣроюю для него лично отдыхомъ, несмотря на тяжелая матеріальныя условія, въ которыя онъ былъ поставленъ, но св. Тихонъ продолжалъ болѣть душой за Церковь, за паству безъ пастырь.

И когда ему представили возможность вернуться къ этой, неволюю воинствуютой имъ вѣтвѣ, и бороться съ соблазномъ живой церкви, онъ не понолебался заплатить за это цѣнной признанія совѣтской власти. Это было тѣмъ менѣе трудно для него, что съ самаго начала, какъ мы видѣли, Патріархъ держался начала невмѣшательства Церкви въ политику. Онъ былъ служителемъ царства не отъ мѣра сего.

Форма, въ которую облечено было признаніе совѣтской власти, была навязана Патріарху его врагами, воображавшими себѣ, что путемъ вѣнчанаго уничтожнія имъ удастся покончить съ обаяніемъ его въ народныхъ массахъ. И какъ же они ошиблись въ своихъ расчетахъ!

Тѣмъ, кто не понималъ его поступка и соблазнялся имъ, Св. Тихонъ говорилъ: «всуть погибнеть мое имя въ исторіи, только бы Церкви была вольза»... Англиканскому епископу Бюри, который также просилъ объясненій, Патріархъ цаюмниль слова Ап. Павла: «Имѣю желаніе разрѣшиться и быть со Христомъ, потому, что это несравнено лучше; а оставаться во плоти нужнѣе для васъ» (Филип. 1: 23 и 24). Онъ добавилъ, что лично съ радостью принялъ бы мученическую смерть, но судьба оставающейся Православной Церкви лежитъ на его отвѣтственности. \*)

Простому народу не пришлось ничего объяснять. Онъ ни на милю не соблазнился, не усомнился въ Патріархѣ. Освобожденіе Св. Тихона изъ заключенія было его анонсомъ. Народъ вѣрио понять жертву, принесенную его отцомъ ради него, и устилая луть его цвѣтами. Настроение, охватившее церковные иезы, было такимъ сильнымъ и единодушнымъ, что оно водчинило себѣ малодушныхъ и колеблющихъ. Сколько іерарховъ и священниковъ, яревидшихъ въ ряды живой церкви, прислалъ веснапородное покаяніе и были приняты обратно въ Православную Церковь благостнымъ Патріархомъ! Соблазнъ живой церкви сталъ разсыпаться, какъ предразвѣтній туманъ при восходѣніи солнца...

Большевиковъ не образумилъ исудачный опѣтъ въ стремліи оворочить облики Патріарха. Онъ не помышлялъ имъ повторять ту же попытку съ негодыми средствами послѣ кончины Св. Тихона.

Послѣ величественныхъ вохоронъ, на которыхъ присутствовало иѣсколько сеть тысячъ народа, явившихся отдать дань благоговѣйного поклоненія праху почившаго святителя, черезъ есмь дній послѣ его кончины, въ «Ізвѣстіяхъ» появилось такъ называемое «заныцаніе» Патріарха, подписанное имъ будто бы въ день кончины.

Здѣсь не стоитъ разбирать вопросъ о подлинности этого документа. Его подложность достаточно убѣдительно была раскрыта въ вовседневной печати. Не говоря о томъ, что самый стиль обличаетъ нецерковное происхожденіе документа, со-

держаніе его явно противорѣчить всей линіи поведенія Патріарха по отношенію къ Совѣтской власти. Ибо не могъ онъ, принимавшій на себя всецѣло отвѣтственность за подвластныхъ ему іерарховъ и священниковъ, чтобы избавить ихъ отъ нары, — не могъ онъ грозить тѣмъ же іерархамъ нарами за «нелояльность» по отношенію къ Совѣтской власти, этимъ самимъ какъ будто покрывая своимъ авторитетомъ тѣхъ, кто замучили и убили 30 епископовъ и сонмъ священниковъ и заточили въ тюрьмы и ссылки еще 80 епископовъ и множество клириковъ и мірянъ. \*)

Мы уже знаемъ, что новая очредная кілесвята встрѣтила такъ же мало довѣрія въ народѣ, какъ и первая. Въ однѣмъ обращеніи, которое распространяется въ совѣтской Россіи, говорится по поводу завѣщанія Патріарха: «Враги Патріарха боятся его даже посль его смерти. Они хотятъ очернить его память, но это имъ не удастся такъ же, какъ не удалось имъ поруганіе Святыхъ Мощей и Святыхъ Иконъ. Когда иношествісныя руки начали сдѣлать ризы съ иконъ и богохульники хотѣли надругаться надъ храмами Божиими, то началось небывалое чудесное обновленіе куполовъ и иконъ. Также будетъ и съ памятью о пощадѣ наше Святителъ. Отъ клеветы и надругательства лишь его не иотемнѣтъ, а ярче засѣйтъ въ сердцахъ православныхъ русскихъ людей».

---

Я кончу съ чего началь. Трагизмъ судьбы Патріарха Тихона и его значеніе связаны съ тѣмъ обстоятельствомъ, что онъ стоялъ на рубежѣ двухъ эпохъ и былъ Первосявятителемъ Русской Церкви въ самое смутное и тяжелое время нашей истории.

Среди иностранцевъ, недостаточно знакомыхъ съ нашимъ прошлымъ и характеромъ русскаго народа, высказывается по-

\*) Опубликованное медицинское описание посльдніхъ дній жизни Патріарха указываетъ на усилившуюся у него болѣзнь почень и раньше имѣвшую посльдствіемъ глубокіе обмороки. Какъ при такихъ условіяхъ возможно говорить обѣ улучшениіи здоровья и вѣрить, что Патріархъ могъ заниматься дѣлами за нѣсколько часовъ до кончины, въ полномъ обладаніи силъ и сознанія.

рою сомнѣніе, не является ли православіе пережиткомъ старого? Какъ иначе объяснить, что народъ полустыдъ надругательства надъ церковью и святынями? Не является ли живая церковь подлинной религіозной попыткой обновленія церкви и не заслуживаетъ ли она сочувствія со стороны протестантовъ?

Думающіе такъ забываютъ прежде всего исторію христіанской Церкви до Константина Великаго. Развѣ гоненія язычниковъ вызывали вѣнчанее сопротивленіе со стороны христіанъ? Развѣ исповѣдники, которыхъ шли на мученія, призывали своихъ единовѣрцевъ оказывать сопротивленіе власти? Не тѣмъ же духомъ проникнуты и современныя мученики и исповѣдники Православной Церкви въ Россіи, безропотно и радостно принимающіе свой крестъ? Указываютъ ли эти факты на равнодушіе народа къ вѣрѣ или наоборотъ на необычайную духовную силу и стойкость вѣрующихъ?

Есть ли мученики въ живой церкви? — Есть ли у ся сторонниковъ подобіе религіознаго вдохновенія? — Прочтите брошюры Введенскаго, Титлишова — ихъ ярко выраженныхъ авторитетовъ. Кроме раболѣпіаго наажденія совѣтской власти вы тамъ ничего не найдете. А кто знать процессъ Петроградскаго Митрополита Всіяманіи и даже съ нимъ, тѣтъ не можетъ не содрогнуться отъ омерзенія къ этимъ по-вѣтамъ — Красницкому, Введенскому и другимъ столицамъ живой церкви, предавшимъ своею паству.

Съ другой стороны не является ли судьба Патріарха Тихона и отношеніе къ нему народа самымъ нагляднымъ доказательствомъ живой силы православія? И це потому ли народъ такъ любилъ своего святителя, что въ его общинахъ отражались наиболѣе дорогіе сму чары русскаго религіознаго идеала: смиреніе, незлобивость, простота, благостность и добродушный юморъ. Изъ глубины вѣковъ на насъ вѣкъ будто взглянула Святая Русь. Рушатся государственные и общественные устои, какъ будто разсыпалась вся Христина, создававшаяся трудомъ понолѣній, но не умираетъ народная душа, омытая крещеніемъ и продолжаетъ воплощаться въ тѣхъ, кому всегда поклонялся и будетъ поклоняться народъ.

Порой слышится и другой упрекъ, на этотъ разъ ярко напрвлснныи лично противъ Патріарха Тихона — «онъ не былъ Гермогеемъ», онъ не сыгралъ рвль

народнаго вождя въ дѣлѣ освобожденія родины отъ насильниковъ.

На это мы отвѣтимъ: глубокая сущность народныхъ вѣрованій и религиознаго идеала остается неизмѣнной, и въ этомъ смыслѣ Святая Русь не умираетъ. Но формы исторіи мѣняются и никогда не повторяются. Наши святители, которыхъ чтить народъ, были всегда чуткими выразителями народной совѣсти, но ихъ практическія дѣйствія были весьма различны, сообразно историчесной обстановкѣ. Св. Митрополитъ Алексѣй, въ малолѣтство Дмитрія Донскаго, бѣзпѣль въ Орду умилостивлять хана и исцѣлилъ болѣвую ханшу, а его младшій современникъ, Преподобный Сергій благословилъ того же Дмитрія Донскаго на борьбу противъ хана. И тотъ и другой великие народные угодники, но ходъ исторіи повѣствовалъ одному — умилостивлять хана, а другому призвать народъ на брань противъ него.

Такоже надо думать о Патріархѣ Тихонѣ. И ему въ короткое время его первосвятительскаго служенія приходилось считаться съ разными условіями бурнаго потока событий. Постъ злодѣйскаго убіенія Царя и его семьи Патріархъ Тихонъ произнесъ слово въ Казанскомъ Соборѣ въ Москвѣ, 8 юля 1918 г., въ которомъ клеймили плачей и призывали вѣрующихъ безъ различія ихъ политическихъ убѣжденій, сми-

ло и гласно осуждать виновниковъ этого неслыханного преступленія, хотя бы принцілось за это пострадать. — И тотъ же Патріархъ, ради спасенія Православной Церкви и возможности борьбы съ живою церковью не поколебался впослѣдствіи признать совѣтскую власть. Политически это были совершенно различные поступки, но Патріархъ и тогда и потомъ оставался вѣриимъ самому себѣ.

Въ первомъ случаѣ онъ можетъ быть переоцѣнивалъ способность жертвенаго порыва своей паствы; во второмъ случаетъ, онъ сдерживалъ собственный жертвенный порывъ, чтобы помочь слабымъ и «малымъ симъ». И тамъ и здѣсь онъ думалъ не о себѣ, а только о тѣхъ, за кого держалъ отвѣтъ передъ Богомъ.

Исторія пронесетъ въ свое время судъ надъ дѣятельностью Патріарха Тихона въ его отношеніяхъ съ паствой и совѣтской властью, но въ сознаніи русскаго народа крѣпка вѣра не въ человѣческій, а въ Божій судъ, который цѣнить не поступки, а сокровенные мысли и чувства, которая ихъ вызываютъ. Да будетъ же ушедшій Святитель заступникомъ нашимъ передъ этимъ судомъ.

Ин. Григорій Трубецкой.

14 мая 1925 г.

## РЕЛИГИОЗНОЕ ДВИЖЕНИЕ СРЕДИ РУССКОЙ МОЛОДЕЖИ ВЪ ЭМИГРАЦИИ.

Великая трагедия, пережитая и перенимаемая Россией, вызвала въ русской души глубокий духовный переломъ. Его смыслъ и объемъ трудно было бы сейчасъ определить съ надлежащей ясностью, — но реальность этого перелома не подлежитъ сомнѣнію; вмѣстѣ съ тѣмъ бесспорно, что самой плодотворной стороной его является возвращеніе къ Церкви тѣхъ, кто еще такъ недавно не только стоялъ вдалѣ, но даже относился скептически и враждебно къ Церкви. Это религіозное возрожденіе русской души не должно быть, конечно, преувеличено, ибо оно захватываетъ пока лишь нѣкоторую часть русского общества, а все же это есть глубоко знаменательный фактъ русской жизни: полѣдніхъ 8 лѣтъ. Основной смыслъ того, что сейчасъ происходитъ въ этомъ отношеніи, можетъ быть охарактеризованъ, какъ накопленіе религіозной энергіи, какъ глубокая и страстная нажда отвѣсти религіи центральное мѣсто въ своей душѣ, въ своей жизни, какъ стремление освѣтить всѣ молни и большие вопросы нашей жизни свѣтломъ религіозныхъ переживаний и церковнаго ученія. Если сравнить то, чѣмъ духовно жила почти вся русская интеллигентія до нашей трагедіи, съ религіознымъ подъемомъ въ ней нынѣ, то получается столь разительный контрастъ, что нельзя не изумляться смѣ. Уже не только не стыдится передъ всѣми исповѣдать свою вѣру, свою связь съ Церковью, не только ищутъ религіозного просвѣщенія и церковнаго питанія, но неожиданно въ нашей интеллигентіи начинаютъ дѣйствовать непорванныя связи съ Церковью, формируется новая церковная сила, могу-

щая стать факторомъ огромной исторической дѣйствительности.

Этотъ духовный переломъ совершается и въ Россіи и въ эмиграціи, но конечно по разному. Тамъ — онъ танцуетъ подъ спудомъ, имѣть внутренний индивидуальный характеръ; здѣсь — передъ нимъ открыта дорога свободнаго выявленія религіозныхъ замысловъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ въ эмиграціи идти почвы подъ поганы, итъ духовнаго простора при полной вѣнчаніи свободы. Въ Россіи идеть мучительная борьба за существованіе, угнетаетъ непрерывная и всеобщая депрессія, путь религіозной жизни есть узкий и трудный путь, но вмѣстѣ съ тѣмъ духовно сильнѣе и ярче исповѣдники христіанства, — а здѣсь открыты всѣ пути житейского устроенія, кругомъ много безопаснаго веселья и вѣнчаныхъ благъ, безконечные духовные соблазны и суррогаты — и за всѣмъ этимъ иенсцѣльная, мучительная тоска по родинѣ... Эмиграція численно составляетъ такую ничтожную часть Россіи (едва ли больше 2%), а все же у нея есть свой лицъ Россіи, свой русский опытъ, свои страданія, своя Голгофа. Тембръ религіозности въ эмиграціи иной, чѣмъ въ Россіи, но чуткое ухо не можетъ не слышать и въ немъ нового звучанія русской души, не можетъ не ощущать наличности творческаго подъема. Это сказывается въ различныхъ фактахъ нашей жизни, но пожалуй съ наибольшей ясностью — въ религіозномъ движении среди молодежи.

Это «движение» возникло очень недавно и не очень сильно количественно; но тѣмъ изумительнѣе его национальная содержательность, его внутренняя напряженность

и творческая сила. Накопление религиозной энергии идет у молодежи ярче, чьи у старшего поколения, однако она не всегда находится для себя надлежащей формы и часто скована какой-то пугливостью. Надо сознаться прямо, что мы не умееем подойти к нашей молодежи, не умеем разогнать усилившейся недовольчивости, побудить чувство заброшенности. В нашей молодежи и в самом деле есть многое для нас: нового, неожиданного, труда, — соровий опыт пострадавших быть далее какое-то своеобразное упражнение молодой души: она не раскрывается так легко как прежде, не умеет легко и просто освободиться от ядов, которыми она отравлена. А мы, старшие в свою очередь замучены и обессилены всем, что произошло и часто идет у нас не только умение, но даже и желания понять молодежь и пойти ей на встречу.

Все это нужно иметь ввиду, если мы захотим приглядеться к религиозному движению среди нашей молодежи и определить его. В движении есть многое случайного и даже прходящего, — но тем не менее ощущается тот основной факт, что здесь вовсе не в отдельных личностях, а в каком-то общем пробуждении религиозных сил в русской душе. Пусть порой безформенны и рабки эти или иные проявления религиозных исканий, пусть в них многое экстатичности и мало еще внутренней дисциплины и организационной крепости, но разве приносившие из них нельзя не загореться ответственным воинствием, нельзя не почуять в них дыхания уже новой русской жизни, которой еще идти, но которая уже грядет и застенчиво строится в нас и через нас. Утренний зарей — перед восходом долгожданного русского солнца рисуется мимо все это движение: на темноте еще русскому не быть первые рабки, не для всех даже замеченные лучи, и хотя они безсильны сами по себе разогнать царящий еще мрак, но они предвещают восход солнца, предваряют и подготавливают его...

Я не буду говорить здесь о фактах и отнюдь тых, кого они интересуют, — из журнала «Духовный мир студенчества», в котором запечатлены кое какие факты. Я хотела бы ограничиться в настоящий момент лишь общей характеристикой движения и бывшими обсуждениями некоторых из его проблем. В различных местах скоплений русской молодежи существуют религиозные «кру-

жки». Некоторые из них (поиск немногие) ставят себе задачи миссионерского характера — или с призывом к широким массам студенчества, будить в них заглохшее религиозное чувство, разрешать сомнения и устраивать трудности; большинство же кружков существуют сами для себя — для взаимной помощи в дальнейшем углублению в основы христианства, в учении Церкви. Почти все кружки имеют себя «православными», — не только не стыдясь этого имени, но любя его и открыто исповедун свою связь с Церковью. В кружках очень мало дают себе простора для изложения своих личных взглядов или интуиций, и не оттого что боятся творческого пути. Причина в ином — в глубоком чувствии Церкви, в смиренном сознании, что ся полнота, ся богатства остаются почти для всех небывальши, прежде чём дать волю своим размышлениям и построениям, хочется до конца погрузиться в сокровищницу Церкви, коснуться ея полноты и напиться тем, что хранить она в себе. Этот, мотив здорового традиционизма является характернейшей чертой современной русской молодежи, резко отличающей ее от обычного типа русских исследователей: здесь уже глубоко преодолена типичная наша интеллигентская установка, при которой какая то витиеватая подходит к Церкви, как бы со стороны, не ощущали в ее своем собственном религиозном подъеме пульсацию церковной энергии. Это было связано с глубокой отрешенностью русского религиозного сознания от живой полноты Церкви, и этот привкус интеллигентии (в дуриом смысле слова) вкрадывался в самая глубокие и плодотворные движения души. Молодежь наших дней очень значительно освободилась от всей этой психологии, и это вовсе не есть ее заслуга, это есть просто черта новой эпохи, какой то глубочайший и подлинный реализм, отрезвляющий самые тайники души. Если теперь возвращаются к Богу, то глубоко чувствуют и неправду всякого самочинного, вольного выдумывания, испытывают глубокую жажду приникнуть к Церкви, — от нея напиться, у нея поучиться, ею освятить и освятить все свои замыслы. Это неизбежно вводить в душу оздоравлиющую силу церковного реализма, спасающей и от религиозно философской отвлеченности, — я готова сказать, что это все является симптомом глубокого религиоз-

наго оздоровления русской души. Я и здесь не хочу преувеличивать и хорошо знаю тайны стороны этой всей психологии, но нельзя отвергать какой-то новой тональности в религиозном звучании русской души. Подлинное и глубокое и потому истинно творческое смирене отличает пыль возвращающую молодую интеллигенцию, которая не оттого хочет погрузиться в полноту Церкви, что боится самой себя, боится затеряться в еловой современности, а оттого, что почуяла она всю безмерную глубину, всю неизмеримую полноту Церкви в ее исторической движении. Не отрещенный сваигелизм, не «библиократия» (наст. характеризует Трельтье религиозную установку реформации), а живое ощущение исторической полноты и действенности Церкви, ее мистической жизни, типичны для нашей возвращающей молодежи.

Отсюда надо объяснять усиление и возвращающей церковности. Молодежь идет в храмы и не стыдится этого, наст. стыдится еще не так давно, молодежь идет, богослужебный и где их путь — соединяется в кружки и братства, чтобы пригласить священника и устроить службу церковную. Активность, проявляемая в этом отношении нашей молодежью, такая поразительна, такая глубоко знаменательна, что этими одними фактами (а их столько дала наша эмиграция) достаточно обрисовывается новый религиозный типъ. Глубина души содержит даже большие, чьмъ вмѣщаются сознание, первоночально бѣдное и находящееся во власти бытыхъ идей, но новая правда властно зоветъ къ себѣ, подчиняясь, категорическимъ императивомъ встаетъ въ душѣ.

Но ис одной вѣшней церковностью характеризуется этотъ знаменательный поворотъ къ традиционализму, — хотя и значение этой вѣшней церковности трудно переоценить. Въ русской интеллигенции чрезвычайно сплошь было небрежное отношение къ церковному обряду, какое-то игривое вольнодумье и это отошенин (даже при полной духовной вѣрности Церкви), — и вотъ на нашихъ глазахъ воскресаетъ пониманіе обряда, воскресаетъ психологія благочестія. Какіе творческія пласти души выступаютъ здѣсь на первый планъ, какая широкая духовная перспектива открывается взору! Поразительно въ нашей религиозной молодежи именно то, что ей такъ легко и естественно дается многое, что еще недавно сходило въ душу

лишь въ итогѣ долгаго духовнаго созрѣванія и особой мистической одаренности. Всему религиозному движению необычайно внутренне близокъ идеалъ «оцерковленія» — понимая подъ этимъ проинновеніе свѣта и силы Церкви во все стороны жизни, освѣщеніе всѣхъ вопросовъ личной, национальной, государственной жизни свѣтоты ученія Церкви. Когда то это универсальное значение Христова ученія еще нужно было доказывать; начиная отъ Гоголя, русская религиозная мысль все горячѣ, все настойчивѣ выдвигала, въ противорѣчіе современности и всему ся духу, идеалъ церковной культуры, ис въ смыслѣ тоократіи, а въ, смыслѣ преображенія всѣй жизни въ духѣ христианства. Хотя и боролись у насъ противъ итоговъ новой культуры — противъ ученія о «испирательности» культуры и обѣ автотоміи отдельныхъ ея сферъ, но это все было лишь столкновеніемъ п.д.с.и., хотя и п.нужнымъ и плодотворнымъ, а все же отрѣшеннымъ отъ живой жизни. Въ церковной же молодежи нашихъ дней бѣется новый пульсъ, неотвратимо выступающій идя ис только вѣшнаго, но и внутренне-п.оцерношленія жизни. Перестройка всѣй жизни на началахъ Православія, поворотъ къ цѣлостной (первою) культурѣ — вотъ, руководящая идея всего религиознаго движения среди русской молодежи, вотъ движущая сила и завѣтный идеалъ. Не о построеніи цѣлостнаго м.и.р.в.о.з.р.ѣ.и.и. уже мечтаютъ пыль (хотя попутно ставится и эта задача), а о путяхъ оцерновленія жизни, — и эта «блѣловая» установка (въ смыслѣ «философіи общаго дѣла» Н. Ф. Федорова) опредѣляетъ собой логику всего «движенія»

Не все однако церковная молодежь образуетъ кружки; многие оторопятся кружку, уходя въ личную духовную жизнь, многие даже боятся «кружковщины», готовы вѣдь въ пружнахъ «неправославное» дѣло, могущее повести либо къ одностороннему рационализму, либо къ нездоровому п.этн.му. Непривычка и недовѣріе ко всепой «организаціи» тоже останавливаютъ не мало вѣрующихъ людей, — такъ что религиозные кружки объединяютъ, несомнѣнно, лишь часть той молодежи, которая захвачена духовнымъ переломомъ. Но вотъ уже два почти года, какъ русскіе религиозные студенческіе кружки объединились и образовали одноцѣльное руководители и профессора, примыкающіе къ кружкамъ, спились съ ними

во едино. Исключительную картицу представляют собой мѣстные и общіе съѣзы участниковъ иружковъ — довольно скоро они приняли определено церковное направление, въ нихъ всегда участвуютъ священники и епископы, каждый день начинается литургіей. Это все столь ново и неожиданно для русской жизни! Вѣдь это не съѣзы будущихъ монаховъ, — а между тѣмъ духъ монастыръ вѣтъ на этихъ съѣздахъ, хотя въ нихъ много не только духовнаго напряженія, но и радости. На этихъ съѣздахъ какъ то вѣтъ и пророчески сочетается глубина и чистота церковности со всей полнотой жизни — они сами, эти съѣзы, несутъ въ себѣ какое то частичное и временное «церковлѣніе». Въ нихъ духъ изнутри соединяется здоровый традиціонализмъ и подлинная свобода творческихъ устремлений, чистота и сила церковности и все многообразіе иниций, идущей и ищущей вновь найти въ Церкви свою душу, тема христіанскаго аскетизма и внутреннее пріятіе жизни и благословеніе ея живой полноты и красочности. Свободное сочетаніе первовности и мѣра вырастаетъ изъ самыхъ основъ той новой психической установки, которую мы находимъ у вѣрющей молодежи; — и есть во всемъ этомъ что-то столь нужное и дорогое для всей русской жизни, столь отвѣчающее на всѣ ея испанія. Религіозное пробужденіе русской души глубочайшимъ образомъ связано съ нашей национальной трагедіей, — поэтому мистическая напряженість, столь характерная для русского молодого движенія не только не отрывается отъ жизни, но наоборотъ она искримно связана съ думами о родинѣ, съ ростомъ национального самосознанія. Здесь несомнѣнно передъ всѣмъ движение искримъ возникаетъ очень серьезная опасность — слишкомъ узкаго и утилитарного отнішнія къ Церкви, къ религіозной жизни. Эта опасность не только еще не преодолѣна, но она даже не обрисовалась еще въ полной мѣрѣ; иной разъ неволно возникаетъ даже вопросъ: не является ли религіозное движение лишь формой, подъ которой возрождается национальное чувство, сознается мистическая связь съ родиной? Не является ли «церковная одежда» необходиимой лишь для того, чтобы дать наиболѣе глубокую и радикальную постановку вопросамъ, которые по существу вырастаютъ изъ глубины национальной скорби и все возрастающей и захватывающей и, тѣмъ не менѣе, пока

бессильной — любви къ нашей родинѣ? Поворачивается ли русская душа къ Христу потому, что ищетъ правды прежде всего и глубоко порываетъ со всѣмъ, что было чуждо этой правдѣ, или потому, что ищетъ во Христѣ не правды, а спасенія родины?

Если бы было правильно послѣднее, то это само по опорачивало бы религіознаго движенія въ молодежи (ибо даже утилитарное, по своимъ мотивамъ, обращеніе къ Церкви, есть все же обращеніе къ единственноому источнику правды); но только придавало бы ему другой смыслъ, свидѣтельствовало бы о томъ, что хотя религіозное пробужденіе и совершается, но оно все еще недостаточно глубоко. Однако, поскольку я могу судить по своимъ испосредственнымъ впечатлѣніямъ, религіозное движение въ русской молодежи по существу восходитъ къ чисто религіознымъ корнямъ. Конечно, въ этихъ душахъ оно не только тѣсно сростается съ соціальной скорбью, но даже на почвѣ этого становится болѣе узкимъ (хотя и болѣе яркимъ ис разъ), но я могу утверждать, что для многихъ это является лишь временной стадіей ихъ духовнаго развитія, за которой наступаетъ такая религіозная зрѣлость, что правильная іерархія цѣнностей устанавливается сама собой; съ другой стороны, въ діалектической духовной жизни, тѣ формы религіознаго возрожденія, въ которыхъ опущается слишкомъ тѣсное и неправомѣрное сростаніе религіозныхъ движений съ национальнымъ чувствомъ, имѣютъ рядомъ съ собой формы, въ которыхъ чистота религіозныхъ порывовъ ведетъ къ способомъ отрѣщенности отъ иниции вообще, къ какому то христіанскому спиритуализму, свободному отъ связи со всякой «плотью» (исторической, национальной). Объ крайности діалектически неизбѣжны въ процессѣ духовнаго созрѣванія, — и обѣ они имѣютъ мѣсто въ русскомъ религіозномъ движеніи. По существу же «принимать Церкви», пакъ формулировать это однѣ изъ участниковъ второго общаго съѣзда, является безсмысльнымъ для всѣхъ; тѣ или иные уклоны имѣютъ различные психологическіе корни и являются неизбѣжной данью общему состоянію всего русского церковнаго общества. Существенно одно: изъ глубины души встаетъ и могуче овладѣваетъ сознаніемъ и дѣяціемъ — не простого соответствія формъ жизни началамъ христіанства, но внутреннаго и органическаго

ихъ единства. Это отнюдь не является хиличистическимъ замысломъ — но все же идея переустройства всей русской жизни въ духѣ Православія вырастаетъ изъ самыхъ глубинъ религіознаго сознанія. Въ молодежи, со свойственіемъ ей прямолинейностью и максимализмомъ, все это облекается порой въ рѣзкія и даже для другихъ людей непрѣмлемыя формы — это нельзѧ отрицать; но нельзѧ же смышливать зерно и шелуху, сущность и временные формы. Не стоять ли мы въ самомъ дѣлѣ на грани чрезвычайнаго историческаго перелома? Развѣ катастрофа Россіи, какія бы историческія обстоятельства не опредѣляли ее, не вскрыла до очевидности глубокаго духовнаго заболѣванія, идущаго собственно отъ. XVII вѣка (распада церковнаго общества благодаря выѣленію раскола)? Развѣ русская культура XIX вѣка, при всей гениальности ея отдельныхъ явлений, не содеряла въ себѣ губительнаго яда, которымъ отравлялась русская душа? До вѣнчаніи катастрофы давно ужѣ слагалась духовная паша катастрофа, — и намъ нужно не одинъ политическій порядокъ и соціальное умиротвореніе, памъ еще болѣе нужно вернуться къ духовному здоровью, найти пути къ источнику этого здоровья. Этого ждѣтъ и ищетъ русская жизнь, — и нечего удивляться, что идея цѣлостной (т. е. церковной, культуры, столя дороги) самыи различныи представители русскихъ исканий въ XIX вѣкѣ, — идѣи послѣ всего пережитого, встаетъ съ неудержимой силой. Религіозное движение среди русской молодежи глубоко мистично, я готовъ сказать — даже порой экстатично, когда оно обращено къ жизни, къ родинѣ; идея оцерковленій, или иначе — идеи церковной культуры составляетъ движущій нервъ всего духовнаго перелома.

Сама идея церковной культуры должна быть внутренне выношена, чтобы стать свободной отъ привкуса теориати и иклерикализма; по существу русскому духу это привкусъ всегда былъ чуждъ, но теперь онъ сталъ чуть чуть ощущаться — это неизачѣмъ отрицать. Но что значитъ это? «Новое средневѣковое», какъ охарактеризовалъ Н. А. Бердяевъ типъ и тональность слагающейся новой психологіи, не можетъ никогда подавить свободы — иначе оно само погибаетъ, оставшись исторически безилоднымъ и безсильнымъ. Духъ же свободы вѣтъ въ русскомъ религіозномъ движении — это есть фактъ

совершенно бесспорный; если въ діалектике духовнаго созрѣванія тѣ или иные группы, сами одушевленныи началомъ свободы, въ поискахъ формъ оцерковленія жизни отрицаютъ свободу въ томъ или иномъ направлениі, то это образуетъ не сущность, а случайность въ религіозной психологіи. Ростъ теократической и даже иклерикальной психологіи имѣются, но прежде всего въ иллюзорной и зачаточной формѣ, какъ дани прошлому, а главное — они преодолѣваются извнутри, въ порядкѣ религіознаго роста. Русская интелигенція такъ долго и такъ упорно тренировала представителей Церкви, что возвращаешься въ Церковь она хочетъ поклониться имъ, ищетъ ихъ благословенія и руководства. Но въ Православіи нетъ места для того возвеличенія клира, какое было въ католичествѣ, основной духъ Православія, соборность, присущая ему всегда, хотя и остававшаяся такъ долго безъ своего выявленія, — все это не даетъ никакой почвы для того, чѣмъ была на Западѣ теократія и родившіеся изъ нея иклерикализмъ. Нельзѧ поэтому принимать случайныя явленія, за существенные, нельзѧ стадіи развитія смышливать съ его основнымъ закономъ, — духъ Православія сочетаетъ свободу и церновность, патріаршество и соборность.

Я долженъ здѣсь коснуться еще одной черты русского религіознаго движенія — именно его отношеніи къ возрожденію монархизма. Недавно одинъ публицистъ охарактеризовалъ все русское религіозное движение какъ монархическое. Я долженъ категорически это отвергнуть, хотя и признаю чрезвычайнѣй ростъ монархическихъ настроений и идей среди религіозной молодежи. Отношеніе здѣсь болѣе сложно, чѣмъ это угодно думать иѣкото-рымъ публицистамъ, которымъ религіозное движение среди русской молодежи виноватъ вообще тревогу.

По самому существу своему все религіозное движение въ молодежи (говорю о его организованной части) — а по-литицио, стави себѣ исключительно религіозныи цѣли, обращаясь и къ правымъ и къ лѣвымъ, объединяя всѣхъ на почвѣ вѣры во Христа Спасителя, независимо отъ ихъ политическіхъ воззрѣй; русское религіозное движение рѣшительно чуждо какимъ бы то ни было политическія задачамъ и совершенно не имѣть никакого отношенія къ какимъ бы то ни было политическімъ партіямъ и группамъ.

ровкамъ. Мы говоримъ, конечно, о движениі, какъ таковомъ, о кружкахъ, а не объ отдельныхъ ихъ членахъ; никогда въ кружкахъ не спрашиваютъ никого изъ членовъ объ ихъ политическихъ взглядахъ, объ ихъ участіи или неучастіи въ партіяхъ и группахъ. Если отдельные члены кружковъ принимаютъ участіе въ партіяхъ и группахъ, это ихъ личное дѣло, въ которое не входить кружокъ. Мы знаемъ павѣрное, что среди членовъ кружковъ есть дѣятельные монархисты, но знаемъ и республиканцевъ въ кружкахъ, — и ни одно ни другое не волнуетъ насъ. Путь кружковъ идетъ глубже раздѣленія по политическому признаку; основное условіе вступленія въ кружки заключается въ вѣрѣ во Христа, основная задача кружковъ — упрѣщеніе и углубленіе вѣры, усвоеніе всей полноты ученія Церкви и подготовка себѣ къ жизни, построенной въ духѣ ученія Христова.

Но было бы недостойно самого движениія и его религіозной искренности, если бы мы оставили здесь недоговореннымъ что-либо. Есть пунктъ, который можетъ вкнуть такое кому безпокойство, и объ этомъ нужно прямо и открыто сказать. — Идея оцерковленія жизни или построенія системы церковной культуры предполагаетъ пересмотръ всѣхъ основъ современія міровоззрѣнія, — и, конечно, никакимъ образомъ этотъ пересмотръ не можетъ обойти вопросовъ національно-политического порядка. Основная идея, опредѣляющая всю эту работу, заключается въ томъ, чтобы связать всѣ формы съ Церковью, связать не вѣрѣніе, а въ самомъ существѣ. Поскольку это распространяется на проблемы политического порядка, это приводитъ къ идеѣ о съединеніи въ власти. Ученіе о «нейтральности» власти, объ ея исторической данности и независимости отъ религіи, не можетъ быть удержано, — и это вытекаетъ съ неотразимой логикой изъ самой идеи освященій и преображеній жизни. Власть существуетъ, конечно, какъ иной положительный исторический фактъ, — но она не можетъ и не должна быть изолирована отъ благодатнаго воздействиія на нее Церкви. Болѣе чѣмъ какая-либо иная форма жизни она нуждается въ этомъ; для тѣхъ, кто вѣруетъ въ Церковь и сознаетъ ея благодатную силу, столь нужную для смягченія и преображенія исторического бытія, построеніе власти на началѣ ея «нейтральности» и «автономности» совер-

шенно непрѣемлемо. Однако въ духѣ Православія это освященіе власти никогда не приводило къ идеѣ господства Церкви надъ властью; Православіе всегда искало иныхъ путей воздействиія на власть черезъ личность, черезъ ея внутренній міръ. Идея освященія власти, если только хотять ее понять, не можетъ и не должна быть вырываема изъ всего контекста въ замыслѣ церковной культуры, въ замыслѣ построенія жизни на началахъ христіанства; идея освященія власти поэтому есть лишь одинъ изъ многихъ мотивовъ, звѣющихъ въ нашей религіозной молодежи. Если республиканскій идеи такъ тѣсно срослись со всей психологіей и идеологіей позитивизма, то пусть же защитники этихъ идеи начнутъ пересмотръ своихъ собственныхъ взглядовъ, пусть подумаютъ они о томъ, что пока ихъ политическая идея такъ глубоко связана съ позитивизмомъ, они сами будутъ отбрасывать отъ себя тѣхъ, въ комъ ужъ невозможенъ узкій позитивизмъ. Тѣ упреки, которые иногда направляютъ по адресу «монархизма» русскаго религіознаго движениія, лишь вѣнчаніе обусловливается политическими разногласіями: суть же разногласій ис въ сферѣ политическихъ построеній, а въ тѣхъ предположкахъ, на которыхъ они и создаются. Русская религіозная молодежь переросла еще недавно царившій у насъ позитивизмъ; конечно, не нужно преувеличивать этого, ибо процессъ возвращенія русской души къ Церкви вовсе не закончился и можетъ быть даже не находится еще въ своей высшей точкѣ. И если само по себѣ религіозное движениѣ аполитично, совершенно далено отъ политическихъ задачъ, то то, что оно подымаетъ въ душѣ, это пересмотръ коренныхъ устоевъ всего міровоззрѣнія, общий поворотъ къ идеѣ освященія жизни Церковью, все это, конечно, скажется въ свое время и на политическихъ построеніяхъ. Пусть учитываютъ это наши политические дѣятли, но по существу все движениѣ стоитъ вѣтвь политики.

Русское религіозное движениѣ въ эмиграціи развивается въ постолинномъ со-сѣдствѣ съ западнымъ христіанствомъ, которое оно не только видѣть вблизи, но съ которымъ неназѣбѣнно вступаетъ въ болѣе тѣсную связь. Христіанское движениѣ среди студенческой молодежи охватило давно уже (льть 25-30) весь міръ; слабѣе всего въ это движениѣ быть втянутъ католической міръ, вообще замкнутый въ

себѣ. Православію не приеуша эта замінніость — и то, что началось въ Женевѣ въ августѣ 1921 г. на съѣздѣ представителей всѣхъ христіанскихъ исповѣданій (отсутствовали один лишь католики, но православные всѣхъ странъ пріняли участіе) — отзвалось и въ молодежи. Каждый годъ отдѣльные участники русскаго религіознаго движенія встречаются на различныхъ «іонференціяхъ» (съѣздахъ) съ представителями христіанскаго студенческаго движенія во всемъ мірѣ, — и встречи эти имъютъ взаимное глубокое вліяніе. Въ Россіи существовало давно студенческое христіанское движение, но оно было совершенно вѣроінфесіально, хотя естественно, въ отдѣльныхъ членахъ вело къ усилению церковности. Но въ эмиграціи, какъ уже было указано, возникло особое, чисто церковное движение среди молодежи, чуждое принципу «інтерконфесіональности» (совершенно понятному и называемому на Западѣ и въ Америкѣ при крайней ихъ религіозной дифференціації). Но будучи внутри себя строго и глубоко церковными, русское молодое движение не только обнаружило религіозную терпимость, но и подлинную христіанскую любовь къ тѣмъ движеніямъ, которыхъ едини съ ними въ вѣрѣ во Христа Спасителя. Встрѣча съ вѣрующими другихъ исповѣданій, глубокое чувство мистического единства съ ними во Христѣ, сознаніе, что намъ есть чему поузнаться у другихъ, — все это глубоко действуетъ на русскую религіозную душу. Но не менѣе значительной оказалась эта встрѣча двухъ міровъ и для другой стороны. Богатство и красота Православія, его мистичность и универсальность, идея оценовленія жизни и начало соборности, все психологія православной религіозности — все это

глубоко влечетъ къ себѣ живыи души въ другихъ исповѣданіяхъ. Но обо всемъ этомъ еще преждевременно говорить.

Я не знаю, можно ли назвать значительнымъ и глубокимъ русское религіозное движение среди молодежи, — но я знаю, что глубока и значительна его тема. Эта тема, выдвигющаяся изъ самой глубины религіознаго перелома, переживаемаго наами, есть тема оцерковленія жизни. Мистическая напряженность и чистое исканіе правды Христовой не удаляютъ отъ жизни, но становятся проводникомъ подлинно творческаго духа, обращенного къ жизни во всѣхъ ея проявленіяхъ. Тотъ реализмъ и та «трезвѣнность», которыя характерны для мистики Православія, совершенно свободного отъ сентиментализма и отъ утопизма, проникаютъ и въ самый типъ религіозной жизни. Не будемъ ничего преувеличивать, будемъ крайне скромны въ оцѣнкѣ силы и объема русскаго движенія, но скажемъ прямо, что это движение есть наѣкъ разъ то, въ чемъ больше всего нуждалась и нуждается русская жизнь. Въ нашей молодежи уже вѣдь духъ новой русской жизни, уже ощущается ея робкій пульсъ; органическое и подлинное сочетаніе церковности и духа свободы, здороваго традиціонализма и творческаго порыва даютъ право вѣрить въ то, что новая русская жизнь можетъ быть построена на живыхъ и дѣйственныхъ началахъ церковности. Эта перспектива уже открылась — черезъ скромное и робкое движеніе среди вѣрующей молодежи... Какъ отвѣтить на это русская жизнь, понажетъ времія.

Прага.

В. В. Зѣньковскій.

ИЗЪ РУССКОЙ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ.

---

## РУССКИЙ ПРАВОСЛАВНЫЙ БОГОСЛАВСКИЙ ИНСТИТУТЪ ВЪ ПАРИЖЪ.

---

18 июля 1924 г. — 5-го по старому стилю — по торговамъ въ Парижскомъ Palais de Justice осталась за митрополитомъ Евлогіемъ большая запущенная усадьба въ XIX arrondissement на Rue de Crimée. Это былъ день памяти преподобного Сергія — дні зародження Сергієвського Подворья. Усадьба до войны принадлежала нѣмцамъ. Она состояла изъ церкви и четырехъ домиковъ, расположенныхъ на горѣ среди заросшихъ деревьевъ сада. На имущество былъ наложенъ секвестръ французскими властями.

Ближайшюю цѣлью покупки являлось создание въ Парижѣ второго русского храма и организація второго прихода. Старый храмъ на Rue Daguerre пересталъ вмѣщать молящихся съ тѣхъ поръ, какъ Парижъ сталъ центромъ русского бѣженства.

Это было начало. — Со дні памятныхъ торговъ 5-18 Июля 1924 г. уже истекаетъ годъ. Къ этой первой датѣ прибавились повин. Въ декабрѣ 1924 г. имущество было выкуплено. 1 марта (16 февраля) 1925 г. въ Прощеное Воскресеніе, къ началу Великаго Поста, была освящена Церковь. За двѣ недѣли до Свѣтлаго Праздника образовался приходъ. Черезъ мѣсяцъ, 30 (17) апрѣля, начались занятія въ Бого-

словской Школѣ. — Такова краткая эпітаксія Сергієвського Подворья за первый годъ его существованія.

На общемъ фонѣ русской жизни за границей открытие новой русской церкви, въ центрѣ западной культуры не представляется собою исключительного явленія. Но всему лицу земли, во всѣхъ точкахъ русского разсѣянія, зажглись лампады Православія — открылись бѣженскія церкви, бѣдныя, какъ сами бѣженцы, не имѣющія часто самого необходимаго: богослужебныхъ книгъ, сосудовъ, облаченія, по согрѣваемыя пламенемъ вѣры, сильныя молитвой и слезами, сіяющія свѣтъю Православія.

И тѣмъ не менѣе создание Сергієвского Подворья оказалось дѣломъ, объединившимъ все русское бѣженство, вызвавшимъ сочувствіе отклики даже въ Россіи. Приобрѣтеніе Сергієвского Подворья выходило изъ рамокъ обычныхъ финансовыхъ расчетовъ. Приступая къ этому дѣлу, Митрополитъ Евлогій не располагалъ необходимыми средствами и вѣрныхъ расчетовъ на поступление нужныхъ суммъ у него не было. Онъ былъ силенъ вѣрою въ помощь Божію и въ покровъ преподобнаго Сергія. Въ день Преображенія раздался призывъ Владыки къ русскимъ въ разсѣя-

ній нести свои бѣженція декільки на сооруженіе Подворья. Его результаты оставались долгое время неизвестными. Были трудные осенние дни, когда казалось, что начинание обречено на неудачу. Въ декабрѣ предстояло выкупъ имущества. Усадьба была запущена. Здания, десѧть лѣтъ стоявшія безъ употребленія, пришли въ ветхость. Необходимо было капитальный ремонтъ. — И чудо совершилось. Имущество было выкуплено. Дома были приведены въ порядокъ. Въ храмѣ сооружена была солся, воздвигнуты были престоль и жертвенникъ, поставленъ старецький временный иконостасъ. — Это было дѣломъ русскихъ людей, откликнувшихся на призывъ Митрополита Евлогія.

Къ 1 февраля 1925 г. сумма, собранная на сооруженіе Сергіевскаго подворья, достигла 482.632 фр. Изъ нея за недвижимость пришлось уплатить въ разные сроки 378.437 фр. Остатокъ былъ обращенъ на ремонтъ. Собранная Митрополитомъ сумма включала 91.440 фр., пожертвованыя Предсѣдателемъ Всемірной Христіанскої Студенческой Федерации, д-ромъ Моттомъ, и 98.410, полученные въ долгъ отъ разныхъ лицъ, и на разные условия. Остальное — около 300.000 было принесено на дѣло сооруженіи Сергіевскаго подворья руками бѣженцевъ. Это былъ жертвенный порывъ. Студенты отказывались отъ обѣда, женщины исели послѣднія драгоценности, рабочіе отдавали свои трудовые гроши. Дѣло любви продолжается и понынѣ. Церковь преп. Сергія на Rue de Crimée — убогая бѣженская церковь. Но въ нее текутъ дары — песть иконы, облаченья, любовно украшаютъ храмъ цветами. Постепенно совершенствуется уплаты долгъ.

Дѣло сооруженія Сергіевскаго подворья стало дѣломъ всей русской эмиграціи потому, что Сергіевское подворье, задуманное какъ храмъ, съ первыхъ дній своего осуществленія, приняло подъ сѣнь храма и освятило покровомъ преп. Сергія, пругое дѣло, выходящее за предѣлы русского Парижа, за предѣлы Франціи, за предѣлы Европы, даже за предѣлы русского разсѣянія: дѣло, кужное для эмиграціи и для Россіи, дѣло основанія Высшей Богословской Школы.

Это дѣло уже иметь свою исторію.

Старая русская духовная школа была разрушена въ 1918 году. Но-гдѣ были спѣлаки попытка продолжить работу старой Академіи. Это было медленное дого-

раніе. Но потребность въ духовномъ образованіи созавалась во всей ея неотложности. Весною 1920 г. возникъ въ Петроградѣ Православный Богословский Институтъ. Петроградскій Богословскій Институтъ не былъ простымъ воспроизведеніемъ старой Духовной Академіи. Богословскій Институтъ имѣлъ благословеніе Св. Патріарха Тихона. Онъ пользовался отеческимъ попеченіемъ прископамятаго священномученика Петроградскаго Митрополита Веніамина. Но построеніе его началось снизу. Око вышло изъ кѣдѣя приходскихъ организаций. Въ числѣ слушателей было много женщинъ, выдѣлявшихся особеннымъ рвениемъ и успѣхами. Большинство профессоровъ принадлежало къ профессорамъ Академіи, но много было и новыхъ. Были среди профессоровъ видные представители приходского священства. Были работники университетскіе (\*). Къ веснѣ 1923 года Богословскому Институту удалось сдѣлать первый выпускъ. Этотъ выпускъ былъ единственнымъ. Тою же весною 1923 года Институтъ прекратилъ свое существование. Послѣдний указаниемъ св. Патріарха Тихона и вѣрныхъ заѣтствами своего архипастыря Митрополита Веніамина, институтъ оказался съ политической стороны искузившимъ даже для совѣтской власти. Ока его задумила, возложивъ на него непосильное бремя финансовыхъ тяготъ. Судьба его рѣшилась въ 1923 г. Ея ксизѣбъность была исна уже къ концу лѣта 1922 г.

И тогда же — въ августѣ 1922 г. — по промышленному совпаденію — впервые зашла рѣчь объ открытии русской православной Духовной Академіи за границей. Инициатива тоже исходила снизу. Для основанія Академіи кужны были средства. Съ прошбою о средствахъ группа русскихъ профессоровъ (А. В. Карташевъ, П. Б. Струве, П. И. Новгородцевъ) обратилась къ предсѣдателю Всемірной Христіанскої Студенческой Федерации Д-ру Мотту. Это первое совѣщеніе не имѣло конкретныхъ результатовъ. Но имѣло ихъ въ второе публичное выступленіе въ пользу открытия Академіи, докладъ А. В. Карташева въ октябрѣ 1923 г. на конференціи русскихъ христіанскихъ студенческихъ кружковъ въ Пшеровѣ подъ Прагою. На

<sup>\*)</sup> Б. А. Тураевъ (XVII. 1920), Н. О. Поссій, Л. П. Карсавинъ, С. С. Есзовъ и др.

Пасхъ 1924 г. въ Прагѣ состоялось новое совѣщаніе съ д-ромъ Моттомъ. Въ немъ приняли участіе съ русской стороны новые люди: проф. В. В. Зѣньковскій, который къ этому времени занялъ положеніе руководителя русскаго христіанскаго студенческаго движенія, и высланный изъ Россіи известный богословъ, философъ въ экономистъ прот. С. Н. Булгаковъ. Инициатива о心目ъ исходила снизу. Переговоры пришлили конкретный характеръ. Былъ поставленъ вопросъ о мѣстѣ основанія будущей Академіи. Были высказанны и отвергнуты разныя предложения: Академія на Балканахъ, Академія въ Аргентинѣ, Академія въ Америкѣ. Остановились на Прагѣ.

Таково было положеніе вопроса къ моменту приобрѣтенія Сергіевскаго подворья. Съ приобрѣтеніемъ Сергіевскаго подворья все прежніе проекты отпали окончательно. Территоріальная база для Академіи была создана въ Парижѣ. Частная инициатива, исходившая снизу, получила благословеніе и поддержку Высшей церковной власти въ лице Митрополита Евлогія. Призываи православіемъ народъ нести жертвы на создание Сергіевскаго Подворья, Митрополитъ Евлогій говорилъ и объ освященіи Богословской школы.

Исторія пріобрѣтенії Сергіевскаго Подворья сть помошью д-ра Мотта наглядныи образомъ доказала, что инициаторы дѣла находились сть самаго начала на правильномъ пути. Но соотношениіе русскихъ и иностраннѣхъ похврѣвованій свидѣтельствовало и о другомъ. — Руссіе бѣженцы сознали дѣло основанія Высшій духовной школы за границею, ванъ свое национально-русское Православное дѣло.

Длительный успех русской церковной интелигенции за границей исходил изъ учета профессорскихъ силъ, находившихся въ эмиграции. Списокъ ученыхъ богословъ, историковъ религіи и религиозныхъ философовъ, проживающихъ за предѣлами Россіи, включаетъ свыше тридцати именъ, въ томъ числѣ, несолькихъ очень крупныхъ ученыхъ. Правда, не мало рѣда хорошо известныхъ именъ — безъ которыхъ какъ-то трудно себѣ представить Духовную Академію — мы въ этомъ спискѣ не находимъ. Носятели ихъ — въ Россіи, и выписка ихъ за границу натолкнется, по всей вѣроятности, на неодолимыя препятствія. Но и безъ нихъ, наличными за границею силами, преподаваніе въ

Духовной Академии можетъ быть обеспечено, по вѣдьмъ ея каѳедрамъ.

Этот список ученых по своему составу не однороденъ. Въ него входятъ та-  
нкъ работники старой духовной школы, на-  
какъ вѣсъ ученые святители, находящіеся  
на чужбинѣ, и много мірянъ. Изъ послѣд-  
нихъ назову ветерана науки Н. Н. Глу-  
боковскаго, п одного изъ главныхъ иници-  
аторовъ созидающей высшей школы А. В.  
Карташева. Но входитъ въ него и лица,  
ононичившіе свѣтскую школу: прот. С. Н.  
Булгаковъ, Н. С. Арсеньевъ, вся группа  
религіозныхъ философовъ, и многіе дру-  
гие. Этотъ смѣшанный составъ — не слу-  
чайность. На русскую духовную школу  
за границей ложится великая задача,  
поднять чистъ духовного образования, ко-  
торую оборвала въ Россіи: безбожная  
власти. Но есть и другая задача: продолж-  
ить великіи традиціи русской богослов-  
ской науки. А русское богословіе твори-  
лось не только въ стѣнахъ духовныхъ  
Академій. Славный эпитетъ «учителя цер-  
кви» былъ приложенъ въ половинѣ XIX в.  
къ свѣтскому писателю Хомякову. И по-  
тому нельзя отрицать какой-то внутрен-  
ней правды въ томъ называніи «Бого-  
словскій Институтъ», которое, большая  
часть инициаторовъ этого дѣла считается  
умѣстнымъ усвоить создаваемому учреж-  
дению.

Такова одна сторона вопроса. Есть и другая. Основание Богословского Института отвечает назревшей общественной потребности. Это видно не только из сборов на сооружение Сергиевского Подворья. Съ августа 1924 г., когда впервые разнеслась молва о создании Высшей Духовной Школы, по настоящему время (1 июля 1925 г.) из Митрополиту Евлогию поступило 90 прошений о зачислении в студенты. Просители далеко не всегда дают о себе сколько-нибудь подробных сведений. Съ другой стороны, и администрации школы не со всеми просителями удалось войти в непосредственные сношения. Поэтому сообщаемые ниже статистические данные, несомненно, страдают неполностью и въ сколько-нибудь случайныхъ характеромъ. Тѣмъ не менѣе, даже въ такомъ видѣ они представляютъ искоторый обобщающій интересъ. —

1. Возрастъ просителей колеблется въ предѣлахъ отъ 17 до 50 лѣтъ. Больѣ двухъ третей всѣхъ прошений (61) поданы лицами въ возрастѣ отъ 21 до 35 лѣтъ.

2. По образованію, въ числѣ просите-

лей есть 18 человекъ, окончившихъ высшія учебныя заведенія, 30 окончить не успѣвшихъ, но состоявшихъ или даже нынѣ состоящихъ студентами высшей школы. Изъ остальныхъ, 27 имѣть заключенное среднєе образование, въ томъ числѣ 14 окончило духовныя семинаріи. Шестеро учились въ семинаріяхъ, но окончить не успѣло. 24 человека получили военное образование (нормальное или ускоренное, военного времени), 36 — участники войны.

3. О сословномъ составѣ просителей администрація школы располагать особенію скучными данными. Тѣмъ не менѣе, о 18 просителяхъ известно, что они изъ духовного званія, 16 — изъ дворянъ, 5 — изъ крестьянъ.

4. Прошениія поступали изъ разныхъ мѣстъ: 31 изъ Парижа, 19 — изъ Югославіи; 17 — изъ Франціи (не считая Парижа, но включая Тунис); 8 — изъ Чехословакіи; 4 — изъ Болгаріи; Кромѣ того отдалыя прошениія (по одному, по два) поступали изъ слѣдующихъ странъ: Эстоніи, Финляндіи, Польши, Бельгіи, Германіи, Швеціи, Турціи.

5. О 23 просителяхъ известно, что они состояли членами христіанскихъ студенческихъ кружковъ.

Было бы большімъ заблужденіемъ объяснять все это множество прошениій, полученныхъ изъ разныхъ точекъ русского разсѣянія, отъ людей разнаго возраста, разнаго происхожденія, разнаго образованія, исключительно заботою о материальномъ обеспеченіи. Личныя бесѣды съ подавшими прошениія, введенія, какъ общее правило, всегда, гдѣ это представлялось возможнымъ, убѣждали Митрополита Евлогія и администрацію школы въ полной искренности огромнаго большинства просителей. О томъ же свидѣтельствуютъ наблюденія за дѣятельностью Христіанскихъ Студенческихъ Кружковъ, съ которыми мы встрѣчаемся по всѣмъ пунктамъ разслѣдованія русскихъ бѣженцевъ. Какъ уже отмѣчено, до 25 % общаго числа просителей состояли членами кружковъ.

Русскому христіанскому студенческому движению, посвящена въ этомъ № особая статья, изъ нея видно, что кружки существуютъ всюду, гдѣ есть русская учащаяся молодежь: въ Париже, въ Прагѣ, въ Берлине, въ Бѣлградѣ, въ Софіи, въ далекой Эстоніи, въ маленькихъ студенческихъ центрахъ, вродѣ Ерпо, Пишибрама, Загреба и въ другихъ городахъ. Видно изъ нея и то, что кружки эти разнаго типа; и что

по-разному понимаютъ кружки свои ближайшія дѣловыя задачи и методы своей работы. Но конечная задача всегда одна — постиженіе глубинъ Православія, построение жизни на Православной основе. Руководители церковной жизни это поняли. Митрополитъ Антоній благословилъ работу Бѣлградскаго кружка. Митрополитъ Евлогій принялъ на себя задачу организации Высшей богословской школы за границей, для того, чтобы дать подлинную духовную пищу кашѣ заграницей молодежи, взыскиющей церковного просвѣщенія и жаждущей отдать свои силы на служеніе Церкви. Эта молодежь выявила себя въ кружкахъ. Сынзу это единство не видно. Часто въ одномъ городѣ пѣсколько кружковъ. Созданіе взаимного различія порою доходитъ до остраго антагонизма. Для Церкви этого различія не существуетъ. Одинъ изъ корней Парижской богословской школы уходитъ въ изѣдра студенческихъ кружковъ.

Духовная потребность, вызвавшая въ жизни христіанскіе студенческие кружки, можетъ получить удовлетвореніе только въ русской Православной богословской школѣ. Не говоря уже о богословскихъ факультетахъ католическихъ и протестантскихъ, даже православныя духовныя школы въ Румыніи, Сербіи, Болгаріи и Греціи потребности русской молодежи удовлетворить не могутъ. Это показать опять. Русской православной молодежи нужна русская Богословская школа. И это кажется не только русскимъ бѣженцамъ. Это кажется и тѣхъ православныхъ русскихъ, которые оказались подданными новыхъ лимитрофныхъ государствъ. Существующими духовными школами (только въ Польшѣ) потребности въ духовномъ просвѣщеніи остаются фактически неудовлетворенными.

Правда, открытие вѣснаго духовно-учебного заведенія все сдѣлъ остается дѣломъ будущаго: дѣломъ соборнаго церковнаго разума. Предварительные шаги уже сдѣланы. Митрополитъ Евлогій уже вошелъ въ сношеніе по вопросу объ организации Высшей Богословской Школы съ папскимъ учителемъ іерархами и съ представителями русской богословской науки, находящимися за границей.

Но есть другая задача: исстоложная и разрушилная. Это — задача богословской подготовки. Ея неотложность вытекаетъ изъ состава молодежи, ищущей духовнаго просвѣщенія. Приведенные выше статистические данные ясно свидѣтельствуютъ,

что только небольшая часть просителей, прошедшая среднюю духовную школу, обладает подготовкой, достаточную для прохождения высшего богословского образования. Большинство осознавших свое влечение к богословским наукам пришло извне — чаще всего из интеллигенции, глубже и позже — до последних выводов — перекинув обращение интеллигенции к Церкви. Стоящим перед ними задача подготовки — это неразрывная в своей взаимной связности задача подготовки учебной и подготовки воспитательной.

Сознание этой потребности и привело Митрополита Евлогия к решению открыть занятия пропедевтического (приготовительного) класса Православного Богословского Института. 30 (17) апреля Пропедевтический Класс приступил к работе. Его работа продолжится до 1 октября с. г. 1 октября администрация школы надеется создать условия, которые сделали бы возможным открытие 1 курса Института. В число студентов — стипендиатов 1 курса будут зачислены, в зависимости от числа вакансий, обнаружившие достаточные успехи слушатели Пропедевтического Класса и заслуживающие особого внимания сторонние просители из числа окончивших полный курс Духовных семинарий.

Во слушатели Пропедевтического Класса принято девятнадцать человек: из них шестнадцать — студенты; трое — вольнослушатели. Большинство студентов (10) — в возрасте от 20 до 25 лет, пятеро — старше (до 33 лет), один — моложе (18 лет). Законченное высшее образование иметь один, четверо продолжают состоять студентами других высших учебных заведений. Восемь человек получили среднее образование в военно-учебных заведениях, трое окончили гражданскую среднюю школу. Девять человек состоять членами христианских кружков молодежи. Вольнослушатели все получили высшее образование: один — общее, двое — специальное (инженер, офицер генерального штаба). Последние двое — старше 50 лет. Кроме указанных девятнадцати слушателей, в Пропедевтический класс приняты еще четверо, приславшие прошения из-за границы (трое из Югославии, один из Константинополя).

В Пропедевтическом Классе преподаются следующие предметы: Священное Писание Ветхого Завета, (6 час. в неделью; предмет разделяется между Епископомъ

Венiamиномъ и прот. С. Н. Булгаковымъ), Священное Писание Нового Завета (4 часа в неделью: С. С. Безобразовъ); общая и русская церковная история (4 часа в неделью А. В. Карташевъ); догматическое богословие (4 часа в неделью: прот. С. Н. Булгаковъ); правственное богословие (1 час в неделью: Епископъ Венiamинъ); литургика и каноника (4 часа в неделью онъ же; греческий языкъ (4 часа в неделью) С. С. Безобразовъ; латинский языкъ (3 часа в неделью) П. Е. Ковалевский. Всего студенты имѣютъ тридцать часовъ лекций в неделью, т. е. пять часовъ в день.

Во второй половинѣ учебного периода возможно некоторое увеличение общего числа лекций для включения въ учебный планъ краткаго курса пропедевтики Философской, возложенной, по постановлению Свѣтѣ Класса, на профессора В. В. Зѣньновскаго. Пропедевтические задачи класса требуютъ элементарной постановки преподавания и постоянной проверки успѣваемости учащихся. Такъ, преподаваніе Священскаго Писания имѣетъ целью усвоеніе его содержанія въ свѣтѣ преданія Церкви; по истории Церкви студенты должны познакомиться съ основными фактами церковно-исторического прошлаго. Для, проверки знаній учащихся назначаются репетиціи. Первая группа репетицій состоялась во второй половинѣ июня. До 1-го октября намѣчаются еще два репетиционныхъ срока.

Вторая задача Пропедевтическаго Класса, наряду съ подготовкою учебною, есть подготовка воспитательная. Строго говоря, эти двѣ задачи нераздѣльны. Специальновоспитательные задачи простираются весь строй жизни, установленный по плану инспектора Епископа Венiamина, разсмотрѣнному въ Свѣтѣ Пропедевтическаго Класса и одобренному Митрополитомъ Евлогиемъ, который сохранилъ за собою общее руководство классомъ, въ качествѣ ректора. День студентовъ начинается въ 6 час. утренею въ храмѣ Подворья. Въ 6 час. веч. все бываютъ у вечерин. Поить сами слушатели. Въ недѣлю ср. Отецъ, 31 (18) мая, одинъ изъ вольнослушателей посвященъ въ діакона. За трапезой джурный читаетъ Житіе. Отлучающійся изъ Подворья испрашиваютъ на то благословеніе Владыки-Инспектора. Послушанія по церкви и школѣ несутъ сами студенты. Для распределенія работы по храму, аудиториямъ, спальнямъ и трапезной назначено четыре старшихъ.

Учебно-воспитательныя задачи Пропедевтическаго Класса не могут быть ограничены однимъ теперешнимъ составомъ его слушателей. По условіямъ теперешняго времени, Богословскій Институтъ, накъ высшее учебное заведеніе, тоже не можетъ пройти мимо преподавателікъ задачъ. При выработкѣ постоянного устава будутъ приняты мѣры къ созданию условій, которыя благопріятствовали бы успѣшному ихъ разрѣшенію.

Въ нынѣшний первый годъ существованія богословской школы необходимость ограничиться преподавателікою вызвана крайнимъ недостаткомъ средствъ. Содержаніе каждого студента живущаго въ общежитіи стоитъ около 300 фр. въ мѣсяцъ. Только три человѣка оказались въ состояніи вносить эту плату; трое вносятъ половину, т. е. состоятъ на половинныхъ стипендіяхъ, двое платятъ четверти. Двое приходящихъ. Увеличеніе числа стипендій является условіемъ существованія и развитія богословской школы. Изъ 25 человѣкъ, принятыхъ безъ стипендій, 21 должны были отназатъся отъ мысли полути богословское образованіе. Опять живущіи русскихъ бѣженцевъ за границею показали полную несомнѣмость тяжелаго труда и продуктивнаго ученія. Чуткіе жертвователи начинаютъ понимать особенную важность пощертионій имінию на стипендіи. Одно пощертионіе заслуживаетъ упомінаній: стипендія студенту «Димитрю»: даръ вдовы, посвященныя памяти умершаго мужа.

Стѣненіости, материальнаго положенія отражается и на другихъ сторонахъ жизни. Канцелярія, сводящаяся изъ одному секретарю, поглощенному преподаваніемъ, не справляется съ работою. Школа лишена необходимѣйшихъ учебниковъ. Библіотека въ начаточномъ состояніи, и, тѣмъ не менѣе, цѣлый рядъ цѣнныхъ предложенийъ приходится оставлять безъ вниманія, ибо невозможности произвести выдаваемыя ими затраты. Только при такой экономіи оказывается возможнымъ покрыть наличными средствами смѣту Класса, исчисленную съ 1-го мая по 1 октября с. г. въ суммѣ около 36.000 фр. Достойно упомінанія, что при составленіи этой сметы сознательно осталась неучтеною возможность не-предвидѣнныхъ расходовъ.

Таново настоящее. Экономическое положеніе очень трудно. Но оно было еще труднѣе, когда Митрополитъ Евлогій начи-

наль дѣло Сергіевскаго Подворья, и трезвые практическіе люди считали это предпріятіе безнадежнымъ. Открытие Высшей Богословской Школы есть дѣло соборнаго церковнаго разума; но срокъ предиамѣченья — на 1 октября; и нужно строить экономическое основаніе. На чѣо можно разсчитывать? Русскіе источники снуды и измѣняютъ съ каждымъ годомъ. Но расчѣты на иностранцевъ имѣютъ подъ собою основаніе. Посыльную помошь уже оказали англичане. Они обѣщаютъ есъ и въ дальнѣйшемъ. Но главная надежда по-прежнему обращена на д-ра Мотта. 30. IV оно поѣстѣль Сергіевское подворье. Появленіе его совпало съ началомъ занятий Пропедевтическаго Класса. Немедленно послѣ своего поѣщенія оно затрсбовало у администраціи школы минимальную смету Богословскаго Института въ порядкѣ его послѣдовательнаго развертыванія. Эта смета была представлена. Она свѣла продолжительность курса къ тремъ учебнымъ годамъ, число профессоровъ по всѣмъ кафедрамъ — на восьмь; ограничила расходы по всѣмъ статьямъ и только съ особыми помыслами отнеслась къ стипендіямъ, доведя ихъ число до 20 въ первый годъ существованія Института; до 30 — во второй; до 40 — въ третій и послѣдующіе годы. Отвѣтъ еще не полученъ.

За годъ совершио великосъ дѣло. Въ центрѣ Европейской культуры на русской землѣ открыта русская православная богословская школа. Эта школа уже въ настоящемъ видѣ скромнаго Пропедевтическаго Класса поднялась выше уровня средніаго учебнаго заведенія. И преподаватели, работники высшей школы, чувствуютъ себя призванными къ величайшему творческому напряженію, и слушатели сознаютъ себя студентами Высшаго Учебнаго Заведенія. Но это только первый шагъ, преподавника къ Богословскому Институту. Будетъ ли сдѣлать второй? Вѣримъ, что будетъ. Все дѣло Сергіевскаго Подворья чудесно. Надъ русской обителю Rue de Crimée съ первого дня ея существованія поиrowъ препод. Сергія, благостный ликъ преподобнаго вѣтрѣчать приходящихъ въ Подворье. И помошь не осиудѣть: братская помощь иностранцевъ во имя единенія во Христѣ; помошь русскихъ изгнанниковъ на духовную школу въ обители преподобнаго Сергія.

С. Безобразовъ.

# Е В Р А З И Й Ц Ы.

(«Евразійскій Временникъ». Книга Четвертая. Берлинъ 1925 г.)

Евразійцы виступили шумно и самоуверенно, съ большими претензіями на оригинальность и на открытие новыхъ материковъ. Недостатки обычные для молодыхъ и боевыхъ направлений, — они не могутъ произрастать въ скромности. Идеи евразійцевъ нужно оцѣнивать не только по существу, сколько по симптоматическому ихъ значенію. Самы по себѣ идеи эти мало оригинальны\*), они же являются воспроизведеніемъ мыслей старыхъ славянофиловъ, Н. Данилевскаго (Н. Данилевскаго въ особенности), и некоторыхъ мыслителей начала XX вѣка, (такъ типичнымыъ евразійцемъ по настроенію были В. Ф. Эрікъ). Но у евразійцевъ современныхъ есть новая настроеність, есть молодой задоръ, есть не подавленість революціей, а пореволюціонная бодрость, и путь ильзъ отказа въ талантливости. Они улавливаютъ какос-то широно распространеніе пастроеніе русской молодежи, пережившей войну и революцію, идологически облагораживаютъ «правые» институты. Ихъ идеология соответствуетъ душевному укладу нового поколенія, въ которомъ стихійное национальное и религіозное чувство по связано съ сложной культурой, съ проблематикой духа. Евразійство есть прежде всего направление эмоциональное, а не интеллектуальное, и эмоциональность его является реакціей творческихъ национальныхъ и религіозныхъ институтовъ на произошедшую катастрофу. Такого рода душевная формаций можетъ обернуться русскимъ фашизмомъ.

Хотѣлось бы прежде всего отмѣтить положительныя стороны евразійства. Евразійцы — не вульгарные реставраторы, которые думаютъ, что ничего особенного не произошло и все скоро вернется на свое прежнее мѣсто. Евразійцы чувствуютъ, что происходитъ серіозный мировой кризисъ, что начинается новая историческая эпоха. Характеръ этого кризиса они не совсѣмъ вѣрно себѣ

представляютъ, полагая, что существо его заключается въ разложении и концѣ романо-германской, европейской цивилизаций (старый, традиціонный мотивъ славяно-фольклористической мысли). Но заслуга ихъ въ томъ, что они остро чувствуютъ размѣры произошедшаго переворота и невозможность возврата къ тому, что было до войны и революціи. Евразійцы решительно провозглашаютъ приматъ культуры надъ политикой. Они понимаютъ, что русский вопросъ сейчасъ есть прежде всего вопросъ духовно-культурный, а не политический вопросъ. Утверждать это сознаніе въ русской эмигрантской средѣ есть очень важная и насущная задача. Отношеніе евразійцевъ къ Западной Европѣ превратилось и должно и подобно отнюдь заслуживающаго наименования азіатства, а не евразійства. Но они вѣрно чувствуютъ, что Европа парестасть быть менономистомъ культуры, что культура не будетъ уже исключительно европейской, что народы Азіи вновь войдутъ въ потокъ мировой истории. Эта мысль между прочимъ съ особенной настойчивостью высказывалась пишущимъ эти строки. Мысль эта очень важна, какъ противовѣсь тѣмъ реакціоннымъ течениямъ, которые думаютъ найти выходъ изъ русской катастрофы въ помощи «буржуазіи» Европы. Евразійцы стихійно, эмоционально защищаютъ достоинство России и русского народа противъ того поруганія, которому они предаются кынѣ и русскими людьми и людьми Запада. Верхній слой русского общества, пораженный революціей, согласенъ дснаціонализоваться и перестать считать себя русскими. Такой реанімационно-интернационалистической настроенностью слой этотъ доказываетъ свою давнюю оторванность отъ русской почвы и отъ духовныхъ основъ жизни русского народа. Наибольшаго сочувствія заслуживаютъ политические взгляды и настроенія евразійцевъ. Это — единственное пореволюционное идеальное направление, возникшее въ эмигрантской средѣ, и направление очень активное. Всѣ остальные направления, «правые» и «лѣвые», посѣть дореволюционный характеръ и потому безнадежно

\* ) Оригинальна только туранско-татарская концепція русской исторіи у ин. Н. С. Трубецкого.

лишены творческой жизни и значения в будущем. Евразийцы стоят в необычных «правых» и «левых». Всё только что вышедшей четвертой книге «Евразийского Временина» наносятся рещительные удары «правым» и изобличается ложь их религиозно-православных и национально-русских претензий. Ки. Н. С. Трубецкой говорит, что для «правых» православие и народность всегда были лишь атрибутами самодержавия, которое одно только их и интересует. Жестоки, но справедливы слова Ки. Н. Трубецкого, что интерес «правых» к православию выражается главным образом в посвящении молебнов в дни тезоименитств высочайших особ. Евразийцы не легитимисты. Это ясно уже было по предшествующему сборнику. Они не связывают православие и русской национальный дух с определенной государственной формой, напр. с самодержавной монархией, и согласны и на республику, если она будет православной и национальной и президент будет «посадником». Евразийцы не демократического, но народного направления и учитывают значение народных масс в будущем строю России. Они видят в отличие от «правых», что новый народный слой выдвинулся в первые ряды жизни и что его цель будет выяснить. Евразийцы признают, что революция произошла и что с ней нужно считаться. Пора перестать себя закрывать глаза на совершившееся. Ничто дореволюционное невозможно уже, возможно лишь переволюционное. Евразийство по своему пытается быть переволюционным направлением и в этом его иссомнительная заслуга и преимущество перед другими направлениями. Они реализтические других политических направлений и могут сыграть политическую роль. Да и нужно признать, что значение в политической жизни России будет иметь главным образом молодежь.

Но в евразийстве есть также элементы зловредные и плювильные, которые необходимо противодействовать. Многие старые русские грехи перешли в евразийство в утилизированной форме. Евразийцы чувствуют мировой кризис. Но они не понимают, что окончание новой истории, при котором мы присутствуем, есть вмѣстѣ съ тѣмъ возникновение новой универсалистической эпохи, подобной эпохѣ эллинистической. Национализмъ есть порождение новой истории. Нынѣ кончаются

времена замкнутыхъ национальныхъ существований. Всѣ национальные организмы ввернуты въ мировой круговорот и въ мировую ширь. Происходитъ взаимопроникновеніе культурныхъ типовъ Востока и Запада. Прекращается автаркія Запада, какъ прекращается и автаркія Востока. Эллинистическая эпоха действительно была эпохой «евразийской» культуры, но въ томъ смыслѣ, что въ ней соединились Востокъ и Западъ, Азія и Европа. Такого рода «евразийство» есть универсализмъ, подготовивший почву для христианства. Но современное евразийство враждебно всякому универсализму, оно представляеть себѣ евразийской культурно-исторической типъ статически — замкнутымъ. Евразийцы хотятъ оставаться националистами, замыкающими отъ Европы и враждебными Европѣ. Этимъ они отрицаютъ вселенское значение православія и мировое призваніе Россіи, наикъ великаго міра Востоко-Запада, соединяющаго въ себѣ два потока всемірной истории. Ихъ евразийская культура будетъ одной изъ замкнутыхъ восточныхъ, азіатскихъ культуръ. Они хотятъ, чтобы міръ остался разорваннымъ, Азія и Европа разобщенными, т. е. они въ сущности антиевразийцы. Евразийство остается лишь географическимъ терминомъ и не пріобрѣстъ культурно-исторического смысла, противоположнаго великому замыканию, самодовольству и самоудовлетворенности. Задача, которая теперь стоитъ передъ Россіей, ничего общаго не имѣть съ той задачей, которая стояла передъ допетровской, старой Россіей. Это есть задача не замыкания, а выхода въ мировую ширь. И размыкание, выходъ въ мировую ширь вовсе не означаетъ европеизаціи Россіи, подчинающей ея западнымъ началамъ, а означаетъ мировое духовное вліяніе Россіи, раскрытие Западу своихъ духовныхъ богатствъ. Такъ долженъ образоваться въ мірѣ единый духовный коеномъ, въ который русский народъ долженъ сдѣлать свой большой вкладъ. Русская идея, которая вырабатывалась русской мыслью XIX вѣка, всегда была такой идеей. И евразийцы не вѣрятъ русской идеѣ, они порываются съ лучшими традиціями нашей религиозно-национальной мысли. Они дѣлаютъ шагъ назадъ по сравненію съ Хомяковымъ и Достоевскимъ и въ этомъ они духовные реакціонеры. Они партикуляристы, противники русской всеселовѣчности и всемирности, противники ду-

ха Достоевского. Данилевский имъ ближе, чмъ Достоевский. Хомяковъ и Достоевский находили удивительныи слова для выражения русскаго отношения къ Западной Европѣ, этой «странѣ святыхъ чудесъ», для почитанія ея великихъ покойниковъ и великихъ памятниковъ. К. Леонтьевъ любилъ великую культуру Запада, ся великое католическое, аристократическое, притистическое прошлое. К. Леонтьевъ рѣшительный антиславянофиль и антинационалистъ по своей идсологіи, во мпогомъ родственныи Чаадаеву и близкій Вл. Соловьеву, и нынѣшніе евразійцы мало могутъ воспользоваться имъ для установлія своей традиціи. Отношеніе евразійцевъ къ Западу и западному христіанству въ кориѣ ложное и нехристіанско. Культivированіе нелюбви и отвращенія къ другимъ народамъ есть грѣхъ, въ которомъ стѣдуетъ каляться. Народы, расы, культурные міры не могутъ быть исключительными носителями зла и лжи. Это совсѣмъ не христіанская точка зреія. Христіанство не допускаетъ такого рода географического и этнографического распределенія добра и зла, свѣта и тьмы. Псерьдь лицомъ Божиимъ добро и зло, истина и ложь не распределены по Востоку и Западу, Азіи и Европѣ. Христіанство, а ис людіи XIX вѣка, принесло въ міръ сознаніе, что путь эллина и іудея. Ненависть къ западному христіанству, къ католичеству есть грѣхъ и человѣкоубийство, есть отрицаніе души западныхъ народовъ, отверженіе источниковъ ихъ жизни и спасенія. Ненависть къ католичеству есть, повидимому, одинъ изъ существенныхъ пунктовъ евразійской программы.\*.) Характерно, что обыкновенно обособлено враждебныи католичеству имено тѣ, которые вносятъ въ православіе католическія клерикальныи и авториторныи черты. Въ отношеніи евразійцевъ къ католичеству есть что-то глубоко провинціальное и устарѣвшее, унаследованное отъ давно прошедшихъ временъ, не соотвѣтствующее современному духовному состоянію міра. Міромъ овладѣвѣ антихристъ, русское царство перестало быть христіанскимъ, стало очагомъ антихристова духа, а свра-

зійцамъ все сцѣ мерещатся польскіе ксекзы и іезуиты, дѣйствительно совершающіе никогда и донынѣ дѣйствія предосудительныя, но обладающіе очень малымъ вѣсомъ въ мировой катастрофѣ.

Евразійцы возстаиваютъ исторіо-софическую теорію Данилевскаго и усвавываютъ себѣ его патруализмъ и номинализмъ. Исторіо-софические взгляды Данилевскаго и евразійцевъ есть националь и философски исправдѣнная форма номинализма, номиналистического отрицанія реальности человѣчества). Евразійцы реалисты въ пониманіи национальности и номиналисты въ пониманіи человѣчества. Но номиналистическое разложеніе реальныхъ единствъ нельзѧ произвольно остановить тамъ, где хочешь. Номинализмъ не можетъ признать и реальности национальности, какъ не можетъ признать и реальности человѣческой индивидуальности, — разложение реальныхъ единствъ идетъ до безкрайности. Если человѣчество или космосъ не есть реальность, то столь же не реальности и всѣ остальные ступени. Евразійцы какъ будто бы хотѣтъ вернуться къ языческому партикуляризму, духовно преодолѣнію христіанствомъ. Если всѣ существовать человѣчества, какъ духовнаго единства и реальности, то христіанство невозможнѣ и лишено всякаго смысла богоизложнія и искупленіе. Отрицаніе реальности и единства человѣчества, какъ іерархіческой ступени бытія, есть въ сущности отрицаніе догмата богочеловѣчества Христа. Крайніи формы церковнаго национализма и партикуляризма есть языческая реакція внутри христіанства, есть неспособность вмѣстить истиину о богочеловѣчествѣ Христа. Раздѣлять плоть и кровь, духъ не соединяется. И однаково ложно отрицать реальность и единство человѣчества, какъ и реальность и единство национальности. Міры есть іерархіческій организмъ, но не есть всесдинство. Поэтому интернационализмъ есть такая же сресть, такая же абстракція, какъ и национализмъ. Евразійцы слишкомъ легко относятся къ вопросу о взаимоотношеніи христіанства и языческаго партікуляризма, они укрываются отъ этого тревожнаго вопроса въ эмоциональность «бытового исповѣдничества». Евразійцы правы, когда они говорятъ, что западно-европейская культура не есть универсальная и единственная культура, что она есть лишь культура романо-германская, носящая черты ограниченности. И

\*) Я совсѣмъ здѣсь не касаюсь статьи Л. П. Карсавина «Уроци отреченнной вѣры», такъ какъ она заслуживаетъ специального разсмотрѣнія. Въ статьѣ этой есть очень интересныи мысли, но къ сожалѣнію она испорчена непрѣятнѣмъ тономъ.

внутри европейской культуры существует въдь огромное различие между типомъ культуры романской и германской. Для французовъ культура германская есть почти такой же Востокъ, не Европа, иакъ и культура русская или индусская. Культура всегда национальна, никогда не интернациональна, и вѣтѣ съ тѣмъ она сверхнациональна по своимъ достиженіямъ и универсальна по своимъ основамъ. Универсальныя основы человѣческой культуры не романо-германскія, а античныя. Русская культура такие имѣть свои основы въ культурѣ греческой, иакъ и культура европейскихъ народовъ. Мы при надлежимъ не только Востоку, но и Западу черезъ наслѣдіе эллинизма. Мы платоники. Западные люди по преимуществу аристотелевцы. На нась почиль злійский духъ, универсальный злійский гений. Мы стали бы окончательно азіатами, восточными людьми, если бы отреклись отъ греческой патристики, отъ св. Климента Александрийскаго, отъ на подоканѣцъ, если бы турецкое начало въ нась окончательно возобладало. И мнѣ кажется, что евразійцы предпочтитають плотское наслѣдіе турецкому, они болѣе гордятся своей связью съ Чингисъ Ханомъ и греческими учителями Цериви. Евразійская философія исторіи есть чистый патернализмъ. Национально-расовая и географическая исторіофія столь же материалистична, какъ и экономической материализмъ. Она отрицаєтъ, что философія исторіи есть философія духа, духовной жизни человѣчества. Она забываетъ, что кроме Востока и Запада, кроме столицей рѣкъ и кровей есть еще царство духа и что потому только возможно стало въ мірѣ христіанство. Славянофильы были мѣстные материалисты. Они прошли школу германского идеализма и преодолѣвали его изнутри. Въ мышлѣніи евразійцевъ совсѣмъ неѣтъ катогоріи духовной свободы, которая была основой въ мышлѣніи Хомякова. Остается впечатлѣніе, что для евразійцевъ православіе есть прежде всего этнографический фактъ, фольклоръ, центральный фактъ национальной культуры. Они берутъ православіе извѣтъ, исторически, а не изнутри, не какъ фактъ духовной жизни, вселенской по своему значенію. Поэтому они презида всего дорожатъ бытовымъ православіемъ, его статическими пластическими образами. Говорю, кокетно, не о

личномъ религіозномъ опыте отдельныхъ евразійцевъ, а обѣ ихъ мышлѣній.

Евразійцы любятъ турецкій элементъ въ русской культурѣ. Иногда кажется, что близко имъ не русское, а азіатское, восточное, татарское, монгольское въ русскомъ. Чингисъ Хана они явно предпочитаютъ Св. Владиміру. Для нихъ Московское царство есть креценіе татарское царство, московский царь — оправославленій татарский ханъ. И въ этомъ близкому сердцу евразійцевъ царствѣ чувствуется то не преодолѣнное изычество азіатскихъ племенъ, то испреодолѣнное магометанство. Христіанство не вполнѣ побѣдило въ евразійскомъ царствѣ. Любовь исламу, склонность къ магометанству слишкомъ велики у евразійцевъ. Магометане близкіе евразійскому сердцу, чѣмъ христіане Запада. Евразійцы готовы создать единій фронтъ со всѣми восточно-азіатскими, не христіанскими вѣроисповѣданіями противъ христіанскихъ вѣроисповѣданій Запада.\* И это есть иссомнѣнное извращеніе религіозной психологіи, частичная измѣна христіанству. Евразійцы вновь умѣстно поставятъ вопросъ Вл. Соловьеву: «Какимъ же хочешь быть Востокомъ: Востокъ Ксеркса или Христа?» Востокъ Ксеркса очень ихъ плѣняетъ, они не могутъ его побѣдить въ себѣ и не хотятъ его побѣдить въ русскомъ народѣ. Между тѣмъ какъ и нашъ большевизмъ есть порожденіе «Востока Ксеркса». Все будущее русского народа зависитъ отъ того, удастся ли побѣдить въ немъ нехристіанскій Востокъ, стихію татарскую, стереть съ лица русского народа монгольскія черты Ленина, которые были и въ старой Россіи. Можно вполнѣ согласиться съ тѣмъ, что татарское иго имѣло огромнос, не только отрицательное, но и положительное значеніе въ русской исторіи, что оно способствовало выработкѣ въ русскомъ народѣ самостоятельного духовнаго типа, отличающагося отъ западнаго. Но это отнюдь не ведетъ еще къ татарскому самосознанію, къ подмѣнѣ русской идеи идеей турецкой. Между тѣмъ какъ у евразійцевъ исчезаетъ своеобразіе и единственность русской

\* Я имѣю тутъ ввиду ис критику евразійцами империалистической политики европейскихъ государствъ въ отношеніи народовъ Азіи и Африки. Въ этомъ отношеніи евразійцы правы. Я имѣю ввиду вопросъ чисто религіозный.

снаго духовного типа, русской идей, русской вселенской христианской идей. Статичность, которой такъ упираются евразийцы въ результаѣ реacciї противъ бурныхъ движений нашего времени, есть не русская, а татарско-азиатская статичность. Христианство динамично по своей природѣ, оно создало бурное движение мировой исторіи. Ничто иначе не можетъ быть наивыѣ найденнымъ онтологическимъ выражениемъ безконечнаго. Въ Россіи евразийцевъ нельзя узнати Россіи Достоевскаго. Слѣдуетъ помнить, что Достоевскій явился въ Петровскій періодъ русской исторіи. Не чувствуется близости евразийцевъ и къ духовности Св. Серафима, тоже вѣдь явившагося въ Петровскій періодъ. Евразийцамъ оказывается чуждымъ тревожный, ищущий, динамический, трагический духъ русской религіозной мысли XIX вѣка. Ничего турецкаго въ этой русской религіозной мысли не было. Бытовое и родовое православіе евразийцевъ, православіе статичное, родственное духу Ислама, и они сами этого не скрываютъ. Евразийцы дорожатъ русскимъ язычествомъ, которое очень сильно было въ старомъ русскомъ бытѣ. Думать, что этотъ быть можетъ быть возрожденъ, значить не понимать характера нашей эпохи. Мы вступаемъ въ эпоху новой христианской духовности. И религіозно реacciю все, что хочетъ преобладанія крови и плоти надъ духомъ, что мѣшаетъ побѣдѣ духа надъ натурализмомъ. Возвратъ русского народа къ самодовольству и самозамкнутости старой допетровской Руси есть задача не христианская, а языческая. Евразийцы не любятъ Вл. Соловьевъ и все-го, что съ Вл. Соловьевымъ связано. Но не патріотично и не национально отрицать своего величайшаго мыслителя. И какъ бы мы ни отиосились критически и многимъ идеямъ Вл. Соловьева (я напр. совершенно отрицаю его теократическую концепцію), мы должны признать его огромную и неумирающую заслугу. Опь пеустанно напоминаль, что христианство есть не только даиность, но и зада-к-и-е, обращенное къ активности и свободѣ человѣка. Намъ задано осуществление Христовой правды въ жизни и заповѣдано исканіе превыше всего Царства Божіяго. Бытовое исповѣдничество евразийцевъ какъ будто бы забываетъ объ этомъ исканіи Царства Божіяго и правды Божіей, которое очень свойственно рус-

сному духу, но не свойственно духу турецкому. Православіе не можетъ быть только охраненіемъ, оно должно быть творческимъ бого-человѣческимъ процессомъ. Евразийцы не замѣчаютъ самой главной особенности русского православія, отличающей его отъ западнаго христианства, — его эсхатологичности, устремленности къ нокнцу. Есть два образа Россіи: статический и динамический, бытовой и духовный. Русского страпакиства, русского исканія правды Божія, Града Китежа евразийцы не хотятъ видѣть и знать. Имъ больше нравится бытовая устроенность и статичность Ислама. И это есть искугъ и реacciя противъ революціи. Евразийцы не понимаютъ, какъ покинулъ Достоевскій, что русская интелигенція была національно-русскимъ явленіемъ, отражавшимъ и русские грѣхи и болѣзни и русское исканіе правды. Современная молодежь не любить образа русского снитальца. Она предпочитаетъ Николая Ростова Князю Андрею и Пьеру Безухову. Но нужно помнить, что стиль православія мѣняется, — интелигенція возвращается въ церковь и возвратившіей блудный силь будетъ въ ией играть преобладающую роль. Православіе не прикрѣплено къ стилю мужицкому, мѣщански-купеческому или дворянскому. Впрочемъ нужно сказать, что евразийцы мѣняются и въ нихъ начинаютъ усиливаться чувство исторической динамики.

П. П. Суворинскій подымаетъ очень интересный вопросъ о смѣкѣ поколѣній и пытается дать оцѣнку поколѣнію начала XIX вѣка и связанному съ нимъ теченью, которое онъ называетъ идеалистическимъ, мистическимъ и эстетическимъ ренессансомъ. Поколѣніе евразийское, выросшее во время войны и революціи, не чувствуетъ себя родственнымъ нашему религіозному поколѣнію и не хочетъ продолжать его за-ѣтвовъ. Оно склонно отказаться отъ всего, что связано съ постапповой проблемѣ новаго религіознаго сознанія. Воля его направлена къ упрощенію, къ элементаризаціи, къ бытовымъ формамъ православія, къ традиционализму, боязливому и подозрительному ко всякому религіозному творчеству.\* Духовный укладъ новаго религіознаго поколѣнія очень неблагопріятенъ для оцѣнки по суще-

\*) Въ соціально-политическомъ отношеніи евразийцы напротивъ очень смѣлы и даже революционны.

ству сложной проблематики предшествующего религиозного поколения. Въ силу перекинутаго опыта современная молодежь боится сложности и проблематичности, тяготеть къ элементарности и простотѣ, направляетъ свою волю на осуществление практическихъ задачъ. Въ извѣстной ея части есть реакція противъ мистики и романтизма, противъ усложненного гноозиса, противъ эсхатологическихъ настроений. Поколѣніе начала XX вѣка вынесло на своихъ плечахъ трудную работу преодолѣнія старого интеллигентскаго міропозерцанія, ирошло длинный духовный путь, вернулось въ отчій домъ, какъ блудный сынъ, и внесло въ свое христіанство всю сложность своей духовной культуры, поставило съ большой остротой проблемы, которыхъ имѣютъ значеніе для далекаго будущаго и для вѣчности. Наше религиозно-философское теченіе обращено къ поколѣніямъ болѣе далскаго будущаго и, если проблемы имъ выдвинутыя не интересуютъ поколѣніе современное, то этимъ исконительно не опредѣляется еще бѣдность этихъ проблемъ по существу. Мы защищали аристократизмъ духовной культуры, аристократизмъ мысли, защищали то, что представилось безполезнымъ и ненужнымъ. Но современное поколѣніе «справа» также отрицаетъ духовный аристократизмъ, также не признаетъ юархізма, въ силу котораго и неподнѣтое и ненужное имѣть значеніе для всей лѣстницы жизни, какъ раньше онъ отрицался русской интеллигентіей «слѣва». Отрицаніе духовнаго аристократизма, отрицаніе сложности мысли, безнорыстнаго созерцанія и творческой проблематики есть большевизмъ, и большевизмъ это есть повсюду, онъ есть у «правыхъ», есть и у иѣкоторыхъ евразійцевъ. Этими я исконительно не отрицаю, что отдѣльные представители евразійства являются высоко культурными и духовно тонкими людьми.

Неуваженіе къ человѣческой мысли, къ человѣческому творчеству, неблагодарность къ духовной работе предшествующихъ поколѣній, нежеланіе почитать даже величіе своихъ людей есть русскій грѣхъ, есть неблагородная черта въ русскомъ характерѣ. Инигілизмъ остается въ русской крови, онъ такъ же проявляется «справа», какъ и «слѣва», такъ же возможенъ на религиозной почвѣ, какъ и на почвѣ материалистической. Русские ультра - православные люди такъ же легко готовы низвергнуть Пушкина, какъ пизвергали его русские инигілисты. Русские люди съ легкостью откажутся отъ Достоевскаго и разгромятъ Вл. Соловьева, предавъ поруганію его память. Сейчасъ иные готовы отречься отъ всей русской религиозной мысли XIX в., отъ самой русской месіанскої идеи во имя иступленія и инигілистического утвержденія русского православія и русскаго национализма. Но быть можетъ, всего нужноѣ для насъ утверждать традицію и премественность японской духовной культуры, противодѣйствуя инигілистическимъ и погромнымъ инигістамъ, преодолѣвать нашу татарщину, напрѣть большевизму. Русскимъ людимъ нужно прививать благородное почитаніе творческихъ успѣхъ духа, уваженіе къ мысли, любовь къ человѣческому начаству.

Я старался указать на отрицательныя и опасныя стороны евразійскихъ настроений, но я никоимъ не отрицаю положительныхъ сторонъ и заслугъ этого теченія и иесомнѣнныхъ начаствъ иѣкоторыхъ статей постѣдніго евразійскаго сборника. Вмѣстѣ съ тѣмъ я признаю, что въ новомъ, пореволюціонномъ поколѣніи вырабатывается новый типъ религиозно-национальной интеллигентіи, болѣе здоровой и реалистической, болѣе закаленной духовно и преодолѣвшей рсфлентирующую раздвоенность. Въ этой выработкѣ принимаютъ участіе и евразійцы.

Ник. Бердяевъ.

## ЕПАРХІАЛЬНЫЙ СЪЕЗДЪ ВЪ МОСКВЪ ДЛЯ ВЫБОРОВЪ ЧЛЕНОВЪ СОБОРА 1923 Г.

Я, мірянинъ, выборщикъ отъ первого Пречистенскаго Сорока (благочинія 26 церкви Арабскаго и Пречистенскаго района) на Московскій Епархіальный съездъ 23 апрѣля с. г. для избрания членовъ

Всероссійскаго помѣстнаго собора 1923 г., свидѣтельствую здѣсь правду о томъ, какъ происходилъ этотъ съездъ, правду, по-прѣнѣнную въ газетныхъ сообщеніяхъ въ Москвѣ.

Это былъ настопицій ірѣній, православный съѣзда, выбрали свободно и законно. Выборы въ Соборъ были трехстепенные. Каждый храмъ выбиралъ одного мірянина и одно духовное лицо, эти выборщики, собравшись по благочиніямъ, выбирали двухъ мірянъ и двухъ духовныхъ на Епархиальный съѣзда, который долженъ былъ выбрать 8 членовъ Собора — равное число мірянъ и духовенства. Большинш половина съѣзда была отъ губерніи, где выборщиками отъ, мірпиг были почти исключительно крестьяне. Никому, конечно, заранѣе не было известно составъ съѣзда — извѣстно только, что живую церковь въ Москвѣ прихожане, молча, отвергаютъ. И въ тѣхъ приходахъ, где священники перешли въ Живую Церковь, они стараются это скрыть отъ своихъ духовныхъ дѣтей, тамъ же, где священники назначены Высшими Церковными Управлениями, прихожане хотя и посѣщають храмъ, но выражаютъ свое отношение, напримѣръ, тѣмъ, что принимаютъ отъ священника благословеніе, не изѣлюютъ ему руку.

Засѣданіе Съѣзда происходило въ Троицкомъ подворье, въ бывшихъ патріаршихъ покояхъ. Теперь дамъ находится Высшее Церковное Управление (ВЦУ, какъ они себя называютъ по манерѣ советскихъ учрежденій).

Подходи къ дому и вѣзираясь на лѣстницу, можно было читать расписанные на всѣхъ стѣнахъ и столбахъ печатные листки съ кандидатами на соборъ восьми лицъ. Это Живая Церковь (конечно, не сообщая, что это ея члены) пропагандировала своихъ кандидатовъ. Когда я вошелъ въ покон, залъ и гостиница были переполнены народомъ. Сѣѣхалось 360 выборщиковъ. Шумъ и волненіе стопли въ залахъ. Волновались, больше всего крестьяне, среди мірянъ ихъ было большинство. Подойди къ двумъ — тримъ группамъ, и понялъ, что они беспокоятся, не зная, кого выбирать на соборы.

— Намъ нужно такихъ, чтобы догматы не трогали, — говорили крестьяне. — Во едину, святую, соборную и апостольскую — и большие ничего!

Этотъ членъ символа вѣры повторялся во всѣхъ углахъ соборія и чувствовалось, что онъ объединяетъ большинство.

— Но вѣль у нихъ тоже, они говорятъ, едипап, святая... сказать по одному мужику.

— У нихъ? — тотчасъ мягко оборваль

онъ меня — у нихъ живая, а у насъ свята и вѣль отличе!

Стояло много группъ и вездѣ искали, почти ловили и записывали кандидатовъ. Какъ только кто — нибудь высказывалъ несолько критическихъ замѣчаний о Живой Церкви, все окружающее тотчасъ записывали его фамилию. Среди духовенства было много людей, молчаливо и сурово настроенныхъ съ худыми лицами и горящими глазами — они пришли сюда, какъ и поняль послѣ, чтобы сказать правду въ глаза своимъ мучителямъ, — ибо каждый сказавшій теперь правду священникъ въ Россіи можетъ себя считать обреченнымъ въ тюрьму или къ разстрѣлу.

Чувствуя себѣ господами положенія, среди толпы весело сновали живоперковники изъ молодыхъ діаконовъ (солидныхъ пока не было видно); они не почувствовали духъ Съѣзда и потому со всемъ заговаривали, какъ со своими.

— Такъ ты, иропопъ, поддержи, поддержи! — говорилъ одинъ изъ нихъ невысокому сельскому священнику.

Тотъ перво засмѣялся.

— А каміяловочку вы мнѣ дадите? Вы вѣль каміяловочки за поддержку раздасте.

— Поддержи, поддержи! — уже смущеннымъ голосомъ пробормоталъ діаконъ и, опустивъ глаза, побѣжалъ дальше.

— Такъ измѣяловочку, измѣяловочку пришли! — возбужденно кричалъ ему вслѣдъ сельскій протопопъ.

Членъ ВЦУ, назначенный Советской Властью отвѣтственнымъ руководителемъ Съѣзда, протоіерей Красиній (основатель и предсѣдатель Живой Церкви), притащивъ на середину залы патріаршее кресло и ставъ на него ногами, обращастъ съ рѣчью къ собранію. Но его тотчасъ истерзлико перебиваютъ.

— Вы организованы! — кричать ему со всѣхъ сторонъ, — а мы еще иѣть. Дайте намъ спачала съорганизоваться.

Но Красиній, стараясь преодолѣть недовольство Собрания, продолжаетъ говорить. Въ этихъ его первоначальныхъ рѣчахъ ярко чувствуется тактина Живой Церкви — онъ стараніе всѣхъ примирить и обольстить: все дадимъ, только признайте нравственную основу за революціей.

— Пять лѣтъ люди страдаютъ, — говорить Красиній. — Изъ за чего? Къ чему всѣ эти мученія? Такъ легко сѣѣтъ, чтобы страданія оназались излишними. Эти

безполезные мученики! Сколько ихъ за эти годы!..

Но Красницкому не удается договорить, шумъ върастает, переходя въ беспорядокъ. Тогда онъ приглашаетъ членовъ Живой Церкви въ Патріаршую Церковь на предварительное совѣщаніе. Большинство Съѣзда выходить на дворъ и тамъ пытаются съорганизоваться.

Я отправился въ храмъ, чтобы послушать, что будуть говорить представители Живой Церкви. Красницкій стоялъ на амвонѣ спиной къ алтарю и его окружили человѣкъ пятьдесят духовенства (мірянъ почти не было). Прежде всего онъ прочиталъ резолюцію, которую нужно провести на Съѣздѣ (см. ниже).

— Итакъ, всѣ члены Живой Церкви обязываются проводить эту резолюцію заявлѣсть онъ и предлагать высказаться кандидатамъ на Соборъ.

Все это люди чрезвычайно благообразные, познаніе, видимо привыкшіе къ всесобщему почтѣ, многіе съ академическими званиемъ, несомнѣко профессоровъ Духовной Академіи \*). Они ограничиваются краткими заявленіями, что Живая Церковь является истиннымъ выраженіемъ духа современной православной церкви, что старая тихооніскан церковь, реакціонна въ политическомъ смыслѣ и въ этомъ си коренное отличіе отъ Живой Церкви. Несобходимо обновить Церковь, влить въ нее революціонный духъ. Всобще, характерная особенность ораторовъ Живой Церкви — совершение отсутствіе элитотовъ: христіанскій и религіозный и замѣна ихъ элитами: революціонный и трудящійся (и Христосъ былъ трудящійся). \*\*)

\*) Между прочимъ, и Красницкій окончилъ Академію съ золотой медалью. На него смотрѣли, какъ на будущаго выдающагося миссіонера, стоять православія.

\*\*) Нужно представить себѣ всю пошлость этого слова «трудящійся» въ Совѣтской Россіи, все извращеніе сего, чтобы понять, какой болью должно отзываться въ сердцѣ вѣрующаго наименование Христа трудицимся. На Остоженкѣ напр. приходской священникъ, прекрасный ораторъ, получилъ отъ ВЦУ митру, заговорилъ къ ужасу прихожанъ такимъ языкомъ: «И вотъ толпы народа привѣтствуютъ Спасителя, говорить онъ въ Вербную Субботу, — толпы нищаго Йерусалимскаго

Основное же, что объединяетъ всѣхъ этихъ «обновленцевъ» это ихъ ненависть къ патріарху Тихону. Всѣ они кастаиваютъ на неисчислимомъ его вредѣ для Церкви, обвиняютъ его въ томъ, что своимъ воззраніемъ о сопротивлѣніи выдачи церковнаго серебра онъ спровоцировалъ многочисленнѣе мірянъ и духовенство и многіе убиты изъ за него.

— Не будемъ же изгоями революціи! — восклицаетъ одинъ ораторъ.

Красницкій торжественно возглашаетъ.

— Первый революціонный оберъ — прокуроръ Святейшаго Синода Львовъ.

Львовъ всячески старается доказать, что Соборъ 1917 года былъ не каноничъ. Это было мало того, что чисто политический соборъ, но и узко — сословный, дворянскій. Львовъ называетъ цѣлый рядъ дворянскихъ фамилій, завладѣвшихъ «духомъ» Собора. Соборъ не только благословлялъ Корнилова въ его походы на Петроградъ, но осуждалъ даже само Временное Правительство. И, наконецъ, дошелъ до такого беззаконія, что черезъ третье лицо предложилъ ему — Львову — выйти изъ членовъ Собора, грозя въ противномъ случаѣ исключеніемъ.

— Тогда я распустить Соборъ — говорить Львовъ. — И считаю, что вмѣстѣ съ уничтоженіемъ дворянства уничтожилось и всяко значеніе этого собора, а также и выборы патріарха!

Львовъ заканчиваетъ свою рѣчь слѣдующими афоризмами:

— Церковь — часть народа. Народъ русскій идѣтъ по революціонному пути. Нежеланіе православной церкви идти вмѣстѣ съ народомъ за революціей — смерть церкви. Заслуга Живой Церкви въ томъ что она вдвинула русскую церковь въ революціонное русло.

Долженъ сказать, что въ концѣ рѣчей членовъ Живой Церкви у меня появилось мертвое и тоскливоѣ чувство, безнадежность давила на сердце.

И вдругъ какъ бы свѣжій воздухъ врывается въ храмъ. Масса народа — оставленные выборщики — быстро заполняетъ церковь. Происходитъ живое движеніе, шумъ тревожный, но ободряющій. Сначала всѣ громко поютъ Христосъ Воскресе! Рядомъ съ Красницкимъ появляется

народа, подстилаютъ одежды подъ ноги Его и Онъ грядѣтъ на ослиѣ — настоящій трудящійся элементъ!..

фигура одного изъ выборщиковъ отъ мірянъ. Это слѣйся. Внезапно его громкій, бицующій голосъ ярорѣзывается Собраниемъ.

— Тысячу лѣтъ, воскликнѣтъ онъ, — Россія неповѣдѣуетъ православные догматы — такъ неужели этимъ захватчикамъ (онъ повсль рукой къ Краснинскому) мы позволимъ нарушить нашу святыню. Говорить, что церковь православная отклонилась отъ какого-то тамъ пути, Церковь не можетъ отклониться отъ пути, она неягрѣшима! Обвиняютъ патріарха, что онъ ис позволилъ поганить священные сосуды, таѧтъ развѣ это преступленіе? Говорить о необходимости идти рука обь руку съ собѣтской властью, да развѣ могутъ христіане идти рука обь руку съ тѣми, кто объявляетъ всѣ религіи опіумомъ для народа!

Громкімъ, одобрительнымъ шумомъ сображеніе выражаетъ свое отношеніе къ оратору. Фамилія этого егъпца — онъ былъ записанъ первымъ кандидатомъ на Соборъ отъ безнартійныхъ мірянъ — Царемъ.

Тревожный шумъ не смолкаетъ, переходя въ какое-то нетерпѣльное ожиданіе. Раздаются голоса: отецъ Дмитрій Боголюбовъ, отецъ Боголюбовъ!

Высокій, мощный человѣкъ, известный петроградскій, потомъ киевскій миссіонеръ, отецъ Дмитрій Ивающій Боголюбовъ, ярбирается черезъ толпу народа къ Краснинскому. Его слова вѣзваютъ сразу въ сердца величайшее усно-коеніе и даже скану, умнѣшную радость. Онъ не только улавливаетъ духи Собрания, но и находитъ тѣ слова, которыя объединяютъ всѣхъ. О. Боголюбовъ все время осѣняетъ себя широкимъ крестнымъ знаменіемъ\*). Манера его обращенія къ слушателямъ исполнена сіающей мягкости. На немъ какъ бы озареніе и это озареніе передается слушателямъ. У многихъ онъ вызываетъ слезы. Плачутъ старые музыки, пѣкоторые священники вытираютъ глаза.

— О чѣмъ этотъ шумъ? Почему такъ шумить Собраниемъ? — начинаетъ о. Боголюбовъ. — Что это? — протестъ? недовольство, борьба противъ кого-нибудь? Нѣтъ, это яредеборная тревога, это волнуетъся Церковь Божія — пародъ — они

боятся, какъ бы ихъ не завели въ какое-нибудь болото. Положеніе всѣхъ православныхъ теперь тяжелѣе, чѣмъ евреевъ, когда они вышли изъ Египта. Нередъ тѣми шелъ столъ солнечный. Ихъ вѣль Моисей, избраникъ Божій. Вотъ о чѣмъ мы должны молиться, чтобы появился у насъ избранникъ, свой Моисей, (при этихъ словахъ, какъ бы искра пробѣгає по собранію — всѣ осѣняютъ себя крестнымъ знаменіемъ). Вонда нѣтъ у насъ! Всѣ у насъ въ разбродаѣ. Неизвѣстно, за чѣмъ идти — только масса группъ снаряжающихъ. Нѣтъ ничего убѣждающаго въ программахъ, называющихъ себя новыми, церквей. Живая Церковь неустойчивая, прилаживающая къ сицилийскому міру есго, вертлявая. На ся главныхъ представителяхъ лежитъ печать духовнаго погрома. Однажды, напримѣръ, я пригласилъ въ свою церковь митрополита Антона, чтобы узнать, что даетъ она людямъ. Послѣ обѣдни прихожане обращаются ко мнѣ и высказываютъ свою краину обиду, затѣмъ я пригласилъ такого пастыря, который въ своей проповѣди называетъ алтарь шкафомъ. Я побѣжалъ къ митрополиту Антонину, думая, что произошло недоразуменіе, но тотъ, къ моему изумленію, подтвердилъ, что алтарь — шкафъ. Можетъ ли такой странный человѣкъ быть духовнымъ водителемъ? Нѣтъ, исѣ эти новые люди — пичтотъ! И они прибѣгаютъ къ произволу и насилию и называютъ ихъ революціонными преобразованіями. Но они должны будутъ, лѣтъ строгіи отвѣтъ предстоящему Собору. Пора стать на каноническую рельсъ, съ которыхъ мы сошли. Нужно действовать вѣю съ введенскій церковью и для этого намъ необходимо испросить благословеніе введенскаго патріарха.

Необычайный восторгъ вызвала эта рѣчь среди слушателей. Опять съ глубокимъ воодушевленіемъ пропѣли Христосъ Воскрес. Раадались голоса съ предложеніемъ проіѣхать о. Боголюбову многія лѣта, по Краснинскому, возвысивъ голосъ, запрещаетъ это, и собраніе съ нимъ на этотъ разъ ис снаорить. Отца Боголюбова выбираютъ въ предсѣдатели Съѣзда и даже Краснинскій присоединяетъ свой голосъ къ этому избранію. Впрочемъ, тутъ же Краснинскій заявляется, что такъ какъ онъ отвѣтствененъ за Собрание, то онъ не можетъ уступить яредѣдательство и предлагаетъ о. Боголюбову занять мѣсто рядомъ съ собой. О. Боголюбову подаютъ табуретъ и танѣ на этомъ табуретѣ онъ

\*.) Въ противоположность членамъ Живой Церкви, которые почти совсѣмъ не крестятся. Когда у Введенскаго напр. спросили, отчего онъ не крестится, онъ отвѣтилъ: я ис фарисей.

и просидѣль до конца, не будучи ни на одну минуту фактическим предсѣдателем Съѣзда.

Послѣ о. Еоголюбова выступаетъ цѣлый рядъ ораторовъ, которые безбоязненно высказываютъ Краснинскому и Живой Церкви свое возмущеніе ихъ всегдашнімъ насилиемъ, грозятъ имъ судомъ Собора. Краснинскій стоитъ непоколебимо, онъ въ этотъ день не мѣнѣтъ ораторамъ говорить. Однѣ провинциальныи священники прочелъ ярко выраженный наказъ, данный ему пославшимъ его благочиніемъ, для прочтенія на Съѣздѣ. Рѣзю составленій наказъ морально уничтожаетъ Высшее Церковное Управление.

— Я предлагаю — говорить этотъ батюшка, по прочтеніи наказа, — немедленно произвести епархиальныи выборы — мы первое законное собрание Епархіи поѣтъ захватъ власти живоцерковниками. —

— Это незаконно, — останавливаетъ его Краснинскій, — я не позволю гомоевовать вашимъ предложеніемъ. Позвольте вашъ наказъ.

— Не давайтѣ! Не давайтѣ! — слышатъ голоса — наказъ попадетъ въ ГПУ (чрезвычайку).

Но Краснинскій быстро схватываетъ наказъ и прячетъ.

Выступаетъ молодой священникъ съ возбужденіемъ лицомъ. Онъ разсказываетъ, что обошелъ полтораста верстъ, наблюдая и присматриваясь, что лѣстася по церквамъ.

— Всѣдѣ уныніе и недоумѣніе, разбродъ. Никто ис можетъ уянить себѣ, что такое эта Живая Церковь и зачѣмъ она образовалась. Нѣть никого, кто бы разъяснилъ. Приисѣлъ я, наконецъ въ Москву, къ очинѣ извѣстному и уважаемому прежде протоіерею. Справившо: что дѣлать? Не знаю, — говоритъ, — дѣлай, что хочешъ!

— Какъ же это, прежде вы всегда все знали. — Наклоняется къ мнѣ, шепчетъ: видѣніе, вѣтъ по тюрьмамъ сидѣть. — Посмотрѣлъ я на него и говорю: — Да вамъ, такому старому и уважаемому человѣку первому бы въ тюрьму слѣдовало бы: сѣсть для примѣра молодымъ. — Нѣть, боюсь! Да и уйди ты отъ меня Бога ради поскорѣй, заподозрить еще, что совѣщаемся. Попечѣлъ я къ другому такому же старому и уважаемому протоіерею — повторилось совершенно то же самое.

Выходитъ одинъ выборщикъ — мѣряющъ.

— Неправда, что нѣть у пась солнечнаго столпа! Гдѣ — то онъ спрятанъ. Почек-

му въ Пасхальную ночь, когда въ Таганрогѣ и многихъ другихъ городахъ церкви были запечатаны — почему чутъ ли не съ Москва къ Свѣтлой Заутрени пошла въ Донской Монастырь? Туда и памъ нужно обратиться!

Въ этотъ день — 23 апрѣля — собрание продолжалось съ утра до 9 час. вечера и было посвящено исключительно рѣчамъ ораторовъ. Въ минуты особаго подъема собрание выражало свое состояніе духа иѣніемъ: Христосъ Воскресел Царю возбужденіе и радостное настроеніе. У крестьянъ былъ доволивый видъ.

— Христа не продадимъ! — сказать могъ одинъ изъ нихъ, — не беззокойтесь.

На слѣдующій день, когда я пришелъ въ патріаршій храмъ, говорилъ митрополитъ Антоній. Онъ былъ въ бѣломъ клоубѣ, довольно нескладно сшитомъ и престомъ на верху. Его рѣчь не отличалась увѣрѣнностью. Онъ вздыхалъ, видимо, ему было трудно говорить передъ такими сѣѣзомъ. Нѣсколько разъ онъ безпомощно озирался, какъ бы набираясь сиѣ. Сравнительно съ Краснинскимъ онъ произвелъ на меня впечатлѣніе болѣе добра и мягкое. Лицшая пенаність Антонія и патріарху толкнула его на несчастный путь отпаденія отъ истинной церкви. Однако, афоризмы его звучали опредѣлѣнно. Онъ скорбѣтъ о беззокинкахъ, переполняющихъ Русскую Землю, о комсомольцахъ, но утверждаетъ, что при свободѣ вѣры мы должны считаться съ атеизмомъ, какъ съ фактамъ, и уважать чужое мірочувствіе, — ибо атеизмъ это тоже въ своемъ родѣ религія.

— Да, вы уже давно поступили въ лакеи къ атеизму! — говорить кто-то певдалекъ отъ меня.

— Наша тактика должна быть миролюбивая, — продолжаетъ Антоній, — мы должны повернуться лицомъ къ революціи. Чтобы Советская Власть къ памъ относилась хорошо, памъ нужно передъ нею заслужить. Чтобы комсомольцы перешли на нашу сторону, памъ нужно сдѣлаться друзьями революціи.

Послѣ Антонія снова выступаютъ оппозиціонныи ораторы, но насколькѣ въ теченіе предыдущаго дня рѣчи лились безпрепятственно, настолько сегодня они затруднены. Въ разныхъ концахъ церкви, смыкающихся съ выборщиками стоятъ двоеже молодцы съ зычными голосами, съ типичными приемами современныхъ насильниковъ. Они все время рычатъ и обрываются:

Гражданинъ! гражданинъ! Собрание призывающее во вчерашней свободѣ, начинаетъ раздробляться. Красицій ведеть себѣ вполгѣ опредѣленію. — Онъ прерываетъ на каждомъ шагу ораторовъ и нѣкоторыхъ лишаетъ слова. Однѣ мірянинъ, напримѣръ, говорить, что нужно обновить церковное сознаніе чувствомъ Евангельскаго завѣта, а не какимъ — то революціоннымъ порядкомъ.

— Лишаю васъ слова! — рѣзко прерываетъ Красицій, — Вы желаете обновить Евангеліе. Этого я вамъ не позволю.

— Лишаю слова! — гремитъ Красицій, и ему вторятъ дюжіе молодцы.

Это повторяется съ нѣкоторыми ораторами, въ особенности, когда начинаютъ обсуждать резолюцію. Эта резолюція производитъ на всѣхъ подавляющее и отвратительное впечатлѣніе.

— Зачѣмъ резолюція, не нужна! — склоняется ею всѣхъ сторонъ голоса.

Красицій чрезвычайно горячите и вступаетъ въ ожесточенную борьбу съ Собраниемъ.

— Вѣдь мы пришли сюда на выборы, а не для обсужденія резолюцій. Проголосуйте сначала, хочетъ ли вообще сѣѣдѣ выносить какую — нибудь резолюцію, — говорю я.

Красицій сердито вскидываетъ на меня глазами.

— Я васъ понимаю! — кричитъ онъ, грозя миѣ рукою, — я васъ очень хорошо понимаю!

— Я васъ тоже понимаю, — говорю я, — но вѣдь дѣло не въ этомъ. Потрудитесь покалуйста, проголосовать.

— Нѣтъ, этого не будетъ! — сердито брошаю огнь, — резолюція должна быть принята!

— Это наспѣлъ! — елышатся голоса.

Всѣ чаще и чаще раздаются голоса: это наспѣлъ! И къ этому вскорѣ начинаютъ прибавлять: Если такъ, мы уйдемъ! Мы все уйдемъ!

Вообще къ началу голосованія, собраніе очень утомлено. Два дна на погонахъ, стоять тѣсно прижавшиесь другъ къ другу локтемъ, екакой нѣть. Крестьяне громко жалуются, что они, прѣѣхавши въ Москву, должны были не спать всю ночь — пегдѣ. Многіе неѣли.

Безпомощность собранія ярко выражается въ предложеніи одного мірянинъ обратиться къ американцамъ за помощью, чтобы они, какъ свободолюбивый народъ, выхлопотали у кого слѣдуетъ возможность

свободно провести и окончить выборы. Предложеніе это постыдовало всѣдѣ за выступлениемъ какого — то американца, прѣѣхавшаго прѣѣстствовать Сѣѣдѣ.

Передъ голошеваніемъ резолюціи собраніе потребовало перерыва. Красицій долго не соглашался, но когда собраніе заявило, что оно уйдетъ, онъ уступилъ.

Выходя на дворъ, большинство выборщиковъ въ иссѣдѣ разъ обсуждаютъ и спѣшитъ записать имена кандидатовъ въ списки отъ беспартийныхъ.

Всѣ очень недовольны и раздражены.

— Въ туپикъ загнать! — слышится со всѣхъ сторонъ.

Я подхожу къ разнымъ группамъ и говорю, что вѣдь резолюція ужасна и если даже мы кое — что измѣнимъ, то она неизрѣдѣ оставитъ какоѣ — нибудь черное пятно, и мы будемъ отвѣтственны. Всѣ соглашаются, по безпомощию разводить руками.

— Таковъ ужъ совѣтскій порядокъ! — говорить одинъ батюшка, — безъ резолюціи не можетъ состояться ни одно собраніе.

При открытии засѣданія Красицій объявляетъ, что онъ допуститъ только двухъ ораторовъ — одного — за, другого — противъ резолюціи. Голосование по пунктамъ. Читается первый пунктъ.

1. Предстоящій поземельный соборъ долженъ ясно и опредѣлѣнно покончить двухъ-сѣѣтѣй періодъ подчиненія церкви дворянскому самодержавію и положить начало дѣйствительной церковной свободѣ въ условіяхъ революціонной Совѣтской РОССІИ.

— Кто желаетъ говорить противъ?

Выходитъ одинъ молодой человѣкъ.

— Я считаю — начинаетъ онъ, что принятіе подобной резолюціи совершенно излишне...

— Лишаю васъ слова — энергично бросаетъ Красицій. — Это не обсужденіе данного пункта, васъ не просятъ высказываться принципіально.

— Итакъ, противъ резолюціи ораторъ не находится, — торжественно заявляетъ Красицій.

— Позвольте, — говорю я — предложить собранію измѣненную редакцію первого пункта.

— Покажите! — протягиваетъ ко мнѣ руку Красицій.

— Но вы не поймете — говорю я — и, обращаясь къ собранію, читаю:

— Признавалъ, что Церковь Христова должна стоять вѣтъ политики, по отноше-

нию къ нынѣ существующей власти, мы признаемъ, что Кесарево должно быть отдано Кесарю, а Божіе — Богови.

— Но это совершиенно не то, что есть въ резолюціи! — воскликнѣтъ Красницкій.

— Та же мысль, но выраженная иначе.

— Нѣтъ, это совершишнѣе искаженіе первого пункта. Довольно! Я не разрѣшаю это голосовать!

Происходитъ назначеніе четырехъ счетчиковъ для подсчета голосовъ. Два изъ нихъ тѣ людѣ молодцы, о которыхъ я говорилъ.

— Голосование будетъ происходить простымъ поднятіемъ руки, — объявляетъ Красницкій.

Проѣтъ для точности, чтобы подсчетъ производился проходомъ въ двери, но Красницкій не соглашается.

— Кто за этотъ пунктъ? Поднимите руку.

Собрание очень сгрудилось. Трудно произвести подсчетъ. Четыре счетчика, мысленно раздѣливъ всѣхъ на четыре части, начинаютъ считать. Въ той группѣ, где, стою я, — отъ Красницкаго до колонны въ иниции и потому, съ конца церкви вдоль — я приблизительно проесчитывалъ раньше — было человѣкъ сто. Половина изъ нихъ поднимаетъ руку. Счетчикъ — людѣ молодцы, несмотря на трудность подсчета, оканчиваетъ его въ двѣ минуты.

— Сто семнадцать, — заявляетъ онъ.

— Неправда, неправда, не можетъ быть — говорить изъ нашей группы.

— Что за недовѣріе — кричатъ члены Живой Церкви.

— Сто семнадцать — торопится записать Красницкій — А у васъ?

— Пятьдесятъ два.

— У васъ? — 60 — У васъ? — Я еще не успѣлъ, трудно, — говорить растерявшійся сельскій батюшка.

— Это невозможно такъ возиться! — досадливо ворчитъ Красницкій — все равно я записываю пятьдесятъ, столько же, сколько у другихъ. Итакъ, всего 279. Абсолютное большинство! Противоположныхъ голосовъ не къ чеху и подсчитывать. Пунктъ принятъ. Оглашаю слѣдующій.

2. Въ теченіе двухсотъ лѣтъ дворянскаго самодержавія религіозное чувство русскаго народа систематически эксплуатировалось прежнимъ синодомъ и консисторію стрѣмясь въ опредѣленныхъ цѣляхъ, и пятилѣтніе управлѣніе церковью патріарха Тихона имѣло опредѣлен-

ную цѣль сохранить въ церкви старый синодальный и консисторійский бытъ въ надеждѣ возстановленія самодержавія. А потому московскій епархиальный съѣздъ духовенства и мірнѣй постановилъ признать контрѣ — революціонную политику патріарха Тихона вредной, разрушающей для церкви, повлекшей за собой великое множество жертвъ и со стороны духовенства и со стороны мірянъ.

— Кто жѣластъ высказатьсь противъ?

Выходить священникъ, одинъ изъ тѣхъ, которые пришли сюда, не боясь сказать правду. У него вдохновенное лицо и горящіе глаза человѣка, готоваго къ мученичеству. Онъ произносить короткую, но сильную рѣчь за патріарха и заканчиваетъ ее словами:

— Помните, если мы примемъ эту резолюцію и патріарха убьютъ, кровь его будетъ на насъ.

Противъ патріарха говорить какой-то членъ живой церкви, профессоръ духовной академіи. Рѣчь сго не звучитъ горячо.

Краеницкій, который самъ признаетъ, что это очень срѣзаный пунктъ, голосуетъ иначе, чѣмъ въ первый разъ.

— Кто за пунктъ — направо, — кто противъ — налево (по отношенію къ Краеницкому.)

Происходитъ сильное движеніе. Подобно шумному потоку, собрание устремляется налево. Направо оказывается небольшая группа людей. Между стоящими налево и направо, наѣтъ пропасть, образуется широкая полоса пустого пространства. Небольшое число воздержавшихъ стоять позади. Направо, высоко поднявъ руку съ красными выборными билстами, стоять большей частью пожилыя, протоіереи въ отличныхъ рясахъ, хорошо упитанные; много академическихъ значковъ; нагрудные кресты, словно только что вычищенные, блестятъ.

Нѣсколькою укоризненнымиъ возгласами слышатся изъ лѣвой группы.

— Неужели не стыдно?

Но еще выше поднимаютъ руку православные протоіереи.

Вдругъ раздается голосъ одногомірянинъ.

— О, Красницкій въ числѣ голосующихъ за реолюцію я вину нашего приходскаго священника, котораго прихожане опредѣленно отказались выбрать за сго принадлежность къ Живой Церкви.

Но Красницкій притворяется, что не слышитъ и суетясь, приказываетъ сосчитать свои голоса.

Всего пятьдесят семь.

— Итакъ, — говорить Красницкій упавшимъ голосомъ и потерявъ апломбъ — противъ данного пункта видимое большинство голосовъ.

Въ это время къ нему подходитъ секретарь Живой Церкви, Скворцовъ и начинаетъ что-то энергично шептать.

— Но, — говоритъ Красницкій встреченевшимъ голосомъ, — поступило предложение произвести понименное голосование.

Раздается взрывъ негодованія. Собрание сразу возбуждено до крайней степени.

— Доносчики! Невыносимое наслѣдъ Чрезвычайки! Христопродацы! — слышатся бурные голоса.

Но Красницкій, какъ утопающій за соломинку, схватывается за предложеніе и требуетъ понименія голосованія. Тогда некоторые граждане предлагаютъ уйти (я въ томъ же числѣ).

— Мы выразили свое мнѣніе! Уже ясно, что мы не вылѣзаемъ изъ отвратительного болота.

Но большинство не соглашается. Они надѣются еще провести своихъ членовъ собора. Происходитъ длительный, неразрѣшающейся беспорядокъ.

Ко мнѣ обращается Скворцовъ и говоритъ ей ехидной улыбкой:

— Ну что жъ, мы выскажались, что дѣятельность патріарха была вредной, теперь вы свое мнѣніе подписью удостовѣрите, что дѣятельность патріарха полезна.

Въ это время Собрание, какъ уже не сколько разъ было въ теченіе этихъ дней, въ минуты затруднений и тупицъ, куда загонялъ Красницкій православныхъ, — Собрание какъ бы осѣпшее начинаетъ нѣть «Христосъ Воскресъ».

Красницкій разгоряченный, раздраженный, досадливо машетъ на собраніе руками, видимо желая не допустить пѣній, но громкое и торжественное пѣніе заглушаетъ его слова, и онъ злобно поворачивается къ алтарю, подчиняясь общему движению.

Послѣ пѣнія, возвысивъ голосъ, я говорю:

— Позвольте отъ лица голосовавшихъ противъ резолюціи выразить смыслъ этого голосованія. Неправда, что мы въ противоположность памъ утверждаемъ, что дѣятельность патріарха была полезной. Мы только знаемъ, что дѣла патріарха, какъ дѣла ставленника Божія, подлежать суду Господа Бога. Одинъ Онъ знаетъ,

какъ поступать патріархъ правильно или неправильно, хорошо или плохо, а мы не компетентны.

При наступившей тишинѣ, я обращаюсь къ Красницкому.

— Помните, отецъ Красницкій, п давно уже хочу вамъ это сказать, помните, что вы отвѣтственны передъ Господомъ нашемъ Иисусомъ Христомъ, а не передъ совѣтской властью. И вы также, отцы православныхъ, голосовавшихъ за революцію — не забывайте этого!.

На одно мгновеніе мое обращеніе дѣйствуетъ подавляющимъ образомъ на членовъ Живой Церкви. И, какъ бы воспользовавшись этимъ мгновеніемъ, впередъ выступаетъ старый пачетчикъ.

— Вотъ передъ Святымъ алтаремъ свидѣтельствую, что патріархъ никогда не высказывалъ противъ предерѣнцій власти. Всегда, когда я заговоривъ съ нимъ, онъ отвѣчалъ: ты самъ знаешь, что говорить Апостолъ: нѣть власти аще не отъ Бога.

— То же, что происходитъ сейчасъ, — продолжаетъ пачетчикъ, напоминая мнѣ одинъ сказъ. Былъ иѣогда могущественный царь, онъ умеръ и были закопаны въ землю. И тогда между его сыновьями произошелъ великий споръ изъ за престолонаслѣдія. Цѣло уже почти доходило до смертной борьбы. Но вотъ, догадавшись, сыновья идутъ къ Святому старцу. — Разрѣши касъ, — просятъ они. — Выношайте трупъ отца изъ могилы — приказываетъ старецъ, поставьте его спиной къ стѣнѣ и стрѣляйте въ него изъ лука. — Пустиль стрѣлу старшій сынъ, — попалъ. Пустиль стрѣлу второй сынъ, — попалъ. Но когда цѣло дошло до третьаго, онъ сказалъ: — Пусть лучше лишусь царства, чѣмъ выстрѣлю въ роднаго отца. — Такъ вотъ и Красницкій хочетъ наась заставить стрѣлить въ отца нашего духовнаго.

Раздается всеобщій одобрительный шумъ.

Вдругъ Красницкій беретъ карандашъ и говоритъ:

— Хорошо! Я вычеркиваю этотъ пунктъ. — И онъ твердо и отчетливо ставитъ скобки и затѣмъ иѣсколько разъ перечеркиваетъ резолюцію.

Скворцовъ подбѣгааетъ къ Красницкому и проситъ слова. Но Собрание рѣшительно отказывается его слушать.

Красницкій требуетъ, чтобы выслушали оратора, но Собрание не хочетъ.

— Довольно! Устали! Пора приступить къ выборамъ Резолюціи отвергнута!

Въ это время, видя, что дѣло уже ясно, что избрание списка отъ беспартийныхъ обеспечено, я позволилъ себѣ уйти со Съѣзда, такъ какъ долженъ быть присутствовать, какъ свидѣтель въ гражданскомъ судѣ.

Когда я вернулся черезъ два часа, я не узнайъ патріаршій церкви — какой - то какъ бы желтый, отратительный сумракъ стоялъ въ храмѣ — почему - то мнѣ представилось, что именно такой же тяжкій свѣтъ разливался по землѣ, когда Распятіе Тѣла Христа, уже испустившаго душу, продолжало висѣть на дрекѣ. По храму бродили фигуры, ихъ было мало и не было никого, съ кѣмъ я провелъ эти два дня.

— Что это дѣлается? — спросилъ я, подойдя къ группѣ передвигавшихся людей.

— Голосуютъ списокъ обновленцевъ, — вонъ тамъ Никава Церковь считаетъ своихъ.

— А гдѣ же о. Боголюбовъ?

— Да тамъ гдѣ - то сидѣть на скамье позади.

— А всѣ остальные? А списокъ отъ беспартийныхъ?

— Да развѣ вы не знаете, что произошло?

Произошло вотъ что. Когда беспартийные подали свой списокъ съ кандидатами на соборъ, то Красницкій объявилъ перерывъ, во время котораго, послѣ краткаго совѣщенія своего комитета вызвать въ

особую комнату четырехъ кандидатовъ отъ беспартийнаго духовенства на соборъ и сказать имъ, что Комитетъ за то, что они заражаютъ собраніе, исключаетъ ихъ со Съѣзда. И если они сейчасъ не удалятся изъ храма, то вмѣсто собора отправятся въ ГПУ (чрезвычайку).

О. Боголюбовъ вышелъ къ собранію и со слезами, объявила о словахъ Красницкаго, просилъ его не выбирать въ члены собора. Собрание съ громкими ириками негодованія повернулось и стало выходить изъ церкви. Но двери оказались внизу запертыми. Ихъ вышибли и разомпли.

Послѣ ухода большинства Съѣзда Красницкій снова голосовалъ отвергнутый и имъ самимъ зачеркнутый пунктъ резолюціи съ осужденіемъ патріарха. И онъ былъ принятъ.

Часть мірянъ оставалась до конца, не пріимая участія въ Съѣздѣ.

Уходя, я подошелъ къ одному выборщику крестылину и спросилъ:

— Ну что жъ вы недоволыны, что прѣхали на Съѣздѣ?

Онъ протянулъ руку къ алтарю и горько проговорилъ:

— Вотъ Господь свидѣтель — и зачѣмъ я только сюда попалъ? Ну, да Богъ насть разсудить. Опять Христа распяли

И. К. Ивановъ.

изъ ЗАПАДНОЙ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ.

## ДІАЛЕКТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГІЯ.

Переводъ съ немецкаго Софіи Лоріе \*).

### I

#### ИСТОРИЧЕСКИЙ ОБЗОРЪ.

Наиболѣе важное движеніе въ современной германо-протестантской теологии свѣзано съ именемъ бывшаго швейцарскаго пастора, нынѣ геттингенскаго профессора, Карла Барта (Carl Barth). Его комментарій къ Посланию къ Римлянамъ является краеугольнымъ камнемъ въ развитіи евангельской теологии. Однако для того, чтобы понять эту книгу и вліяніе, производимое ею, необходимо пѣсколько вернуться назадъ.

Въ курортѣ Болль (Bad Boll) въ Вюртембергѣ, двѣ пророческія личности, отецъ и сынъ Блумгардт (Blumhardt), показали, что, по смыслу древней церкви, центръ тиности христіанства заложенъ не въ церкви и благочестіи, а въ преобразующемъ міръ Божественномъ Духѣ. Вышеупомянутыя два лица усматривали частичное присутствіе грядущаго Царства Бож资料 отчасти даже въ ярисующей имъ власти изгнанія бѣсовъ, тѣлесно и душевно исцѣлить; подъ ихъ вліяніемъ возникла и распространялась мысль, что Царство Божіе, осуществляясь въ послѣдствіи

мірѣ, прорывается въ природу и претворяется въ. Ожиданіе конца выступило на первый планъ, но не какъ абстрактное ученіе, а какъ вѣра въ новую наличность насыщеннуя конкретными красками библейскаго міра представлений.

Предъ этимъ отступаютъ на задній планъ церковь, благочестіе, инцинируемая душа, искъ дѣла человѣческія. Тутъ рѣчь идетъ не о новведеніи человѣка, а о Божественномъ Дѣйствіи. Между Богомъ и міромъ существуетъ взаимная отнесенность, безъ посредства благочестія и церкви.

Эту рѣшающую точку зрѣнія воспирало швейцарское религіозно-соціалистическое движеніе. Первое мѣсто занимаетъ *Рагацъ* (Ragaz), возбуждившій пришествіе Царства Божія на землю въ духѣ древнаго пророчества, примѣръ однако при этомъ къ современнымъ движеніямъ, прежде всего къ соціализму. Въ соціализмѣ и его чаяніяхъ Рагацъ не видѣлъ осуществленія пророческихъ надеждъ, однако окъ уматривалъ въ немъ наиболѣе дѣйственную силу, обращенную противъ духа времени, съ его заключенностью въ иокечномъ, и требующую обновленія міра. Святыми его, стало быть, съ соціализмомъ не столько позитивныя, сколько критическія, отрицающія тенденціи его, а именно: осужденіе буржуазнаго общества, отступившаго отъ Бога, какъ въ лонѣ церкви, такъ и въ его.

\*) Статья специально написана для журнала «Путь».

При этомъ неизбѣжно должно было случиться, что социализмъ или пасифизмъ, Россія, лига націй или что-либо другое, считавшееся знаменіемъ грядущаго Царства Божія, приняло освященіе и ореоль святости, вродъ того, которымъ раньше была окружена церковь и который теперь такъ страстно оспаривали у нея. Тутъ начинается теологический сдвигъ, подготовленный Куттеромъ (Kutter) и столь мощно осуществленный Бартомъ, подъ сильнымъ вліяніемъ Киркегаарда. Нѣть такого земного движенія, ни въ лоіѣ церкви, ни піѣ его, ни богословскаго, ни спѣтскаго, ни христіанскаго, ни социалистического, которое, какъ таковое, было-бы чѣмъ-нибудь предъ лицомъ Бога и имѣло бы предъ Нимъ какую либо святость, освященіость, притязаніе. Нѣть единій: церковь не имѣетъ никакихъ преимуществъ, но и соціализмъ не имѣетъ такихъ, которыми онъ могъ бы гордиться. Оба стоятъ подъ Судомъ, который, исходя изъ Вѣщаго, раенпространяется на все времіеніе. Изъ этого возникло шаблоніе теологическихъ заключеній, которыми мы иск. называемъ. Постоянное *Lepricht* міра Богомъ, властное возвѣщеніе Суда, *Krisis* \*) и крайне парадоксальная форма этихъ явленій, — все вмѣстѣ дало этому направлению названіе діалектической теологии. Она сама союзница евою преемственности реформаторскаго мышленія — и, въ пѣкоторыхъ отношеніяхъ, съ полнѣмъ правою: ибо ини оно современное направлѣніе не выражаетъ съ такой силой основной принципъ протестантізма.

Понятію, что пророческая сила, съ которой возвѣстилось исключительное Вселеніе Божіе, произнесла очень сильное впечатлѣніе. Къ тому же послѣдованіе состояніе духа центральной Европы было чрезвычайно подходящей почвой для воспріятія такой вѣсти. Глубокое, вызванное войной и революціей потрясеніе, послѣдствія которого далеко не сгладились еще, расшатало духъ центральной Европы. Созданіе, что переживается Кризисъ всей культуры въ еп цѣломъ, распространялось повсюду и вызвало, главнымъ образомъ, въ молодомъ поколѣніи, въ движеніи молодежи, въ соціализмѣ, у художниковъ, писателей, философовъ и т. д. романтическія чаянія, за которыми неминуемо должно

\*) Отъ греч. *Krisis* — судь, приговоръ.  
(Прим. переводч.)

было послѣдовать разочарованіе. Въ этотъ часъ разбитыхъ утопій, въ часъ отрезвленія страстно возбужденного поколѣнія ударила вѣсть о Кризисѣ, о Судѣ, о Божественномъ *Непріятіи*, обѣ отрицаніи высшихъ чаяній, религіозныхъ страстей и дѣлъ во имя единаго величія потустороннаго Бога. Такую вѣсть и въ такомъ касаціонѣ духа должны были услышать; подобно пророческому прорыву она должна была потрясти и захватить. Протестантизмъ, который, вслѣдствіе своей чрезвычайной непостоянствіи въ области церковной изобразительности, утратилъ значеніе въ глазахъ современаго поколѣнія, оказался полноимъ жизненной силы, если и не въ способѣ осуществліи, то, во всякомъ случаѣ, въ глубочайшемъ принципѣ евоемъ. Стало прислушиваться, и во многихъ случаяхъ наклонность къ католицизму и страстное томленіе по немъ сошли на нѣть.

Цѣлый рядъ выдающихся умовъ примкнуль къ этому движенію, возникла богатая литература, въ которой развивались и защищались основныя мысли діалектической теологии. Журналъ «Между временемъ» (*Zwischen den Zeiten*), изданный, совмѣстно съ Бартомъ Гогартеномъ и Турнайзеномъ фонъ Мерцемъ, сталъ центромъ изложеній и толкованія. Послѣ его комментарія къ Писанію къ Римлянамъ Барт пишетъ комментарій къ I Писанію къ Коринѳянамъ, который особенно ясно обнаруживаетъ, какъ величіе, такъ и трудность всего направлѣнія. Гогартенъ, главнымъ образомъ, развила лопитѣ Откровенія, съ часто преувеличній діалектической остротой. Турнайзенъ пытался сдѣлать оѣнкѣ Достоевскаго съ точки зрѣнія теологии Кризиса. Бруннеръ въ Цюрихѣ, предпринимъ рѣзкое, часто опрометчивое нападеніе на Шлейермакера и мистику. Радикально-критический поборникъ Нового Завѣта Бультманъ въ Марбургѣ рѣзко отрицаетъ либеральную теологію съ точки зрѣнія Барта. Въ маленькомъ сборникѣ проповѣдей берлинскій пасторъ Дѣлъ даетъ мощное изображеніе религіознаго содержанія этого движенія. На философовъ различныхъ направлѣній также повлияла проповѣдь Барта, повидимому обезпечившая философіи полную свободу отъ великой теологии. Общее воздействиѣ этого движенія необозримо. Главнымъ образомъ имъ было охвачено и нерѣдко даже фанатизировано юное поколѣніе

богослововъ, равно какъ и многочисленныя кружки молодежи.

Однако не мало было и противоположныхъ течений. Либерализмъ прошлого периода высказалъ свое отрицаніе, главыиъ образомъ, устами Гарнака (Harnack).

Съ позитивной стороны напасть на основной принципъ діалектики Барта молодой систематикъ Альтаузъ, равно какъ и известные специалисты по изученію Лютера, Гольи и Гиршъ, разсматривавши его съ этически окрашенной точки зрѣнія. На почвѣ религіозной философіи, стоящей подъ вліяніемъ Рудольфа Опто и Шеллинга позднѣйшаго периода, авторъ этой статьи пытался выработать теологическая границы своей теологии, несмотря на широкое согласіе съ основами религіозной позиціи Барта. При этомъ имъ руководилъ интерес къ религіозно-соціалистическому источнику этого движения, который все болыше отодвигался на задній планъ и отчасти превратился даже въ свою противоположность. Но и самыя эти нападенія свидѣтельствуютъ о величи и значительности духа, руководящаго этимъ движениемъ. Оно все еще является наиболѣе сильнымъ и, для ближайшаго будущаго, наиболѣе важнымъ элементомъ современной протестантской теологии.

## II

### СИСТЕМАТИЧЕСКИЙ ОБЗОРЪ

Отличительной чертой діалектической теологии — болѣе чѣмъ всякой другой — является ея постижение Идеи Бога. Исходя изъ этой Идеи, мы дадимъ нашъ систематический обзоръ, и при этомъ только позитивно, безъ примѣси критическихъ разсужденій.

Въ Идеѣ Бога, какъ ее понимаетъ Бартъ, живы всі мощь и сверхмировое величие кальвинистского богоюнінія. Великое соприкосновеніе между Богомъ и міромъ, всякое непосредственное созерцаніе божественного въ природѣ и исторіи, всікое обладаніе Богомъ въ обрядахъ или мистикѣ оспаривается самыи рѣзкими образомъ. Между Богомъ и міромъ есть «пустое пространство», скрывающее Бога отъ взоровъ людскихъ, дѣлающее невозможными, чтобы человѣкъ, какъ таковой, лицезрѣть Бога и говорить о немъ. Прѣль лицомъ этой исконизнаваемости и совершенной потусторонности Бога, идея сотворенія міра отступаетъ. Мы ничего не знаемъ объ

изначальномъ творческомъ замыслѣ Бога. Понятіе сотворенія міра не говорить намъ ничего, кроме того, что мы — твореніе и, какъ таково, вполнѣ отдѣлены отъ Творца. Идея сотворенія удаляется отъ Бога какъ наше существованіе, такъ и существованіе всего міра, вмѣсто того, чтобы соединить его съ Нимъ.

Между Богомъ и міромъ стоитъ Грѣхъ или, по разумѣнію Барта: Судъ. Міръ находится подъ судомъ, подъ властью Кризиса, какъ гласитъ ставшій знаменитымъ терминъ. Всѣ показанія о состояніи человѣка, поэтому, не что иное, какъ показанія о томъ, что онъ находится подъ властью Кризиса. Это слово, получившее на послѣдовательномъ литературномъ языке чуть-ли не значеніе лозунга, обрѣтастъ въ данимомъ, религіозномъ обсужденій совершение новое измѣреніе вглубь: Кризисъ не тождественъ больше съ поворотомъ времени, — хотя и это бываетъ; прежде всего и по существу Кризисъ есть судъ вѣчности надъ временемъ, надъ искыми временами и всѣмъ временными преходящими. Возвѣщеніе Суда обращается въ двѣ стороны: въ сторону автономной культуры и въ сторону религіи.

Подъ автономіей разумѣется самовозвѣщеніе человѣка, попытка жить въ своихъ собственныхъ формахъ и въ нихъ быть непосредственно чѣмъ-либо предъ Богомъ. Теоретический и практический гуманизмъ есть проведеніе въ жизнь автономіи человѣка. Гуманистический идеалъ, классически проповѣданный у Гете и въ кѣмецкомъ идеализмѣ, стоитъ въ рѣзкомъ противорѣчіи къ реформаторскому проповѣдію, въ которомъ автономія человѣка разсыпается въ пракѣ предъ Величіемъ Бога. Въ разсужденіи о Лютерѣ на первый планъ выдвигается борьба его съ Эрасмомъ, какъ прообразъ этого противорѣчія.

Гегель и философія тождества представляются не чѣмъ инымъ, какъ противобожественнымъ, человѣческимъ «Надменіемъ» (Hybris). Каждой попыткѣ иено-средственію лицезрѣть Бога на человѣческомъ планѣ, противолежитъ требование не видѣть тутъ ничего, рѣшительно ничего, кроме Суда надъ человѣкомъ. Романтика также всецѣло отрицается. Вѣдь и въ ней сдѣлана попытка непосредственно обнять Божественное въ формахъ эстетической преображенійной дѣйствительности. Это относится не только къ теоретически созерцательной, но и къ практическимъ созидающей романтикѣ.

«Порывистая чрезмѣрность въ поэль-  
вовныхъ духовныхъ теченіяхъ» основана  
на вѣрѣ, что можно достигнуть болѣе  
божественного состоянія общества, что  
грядетъ иѣчто болѣе святое, ижели  
буржуазія съ войной и капитализмомъ.  
Всюду, гдѣ возникаютъ эти надежды —  
въ движсіи молодежи и въ соціализмѣ,  
въ экспрессионизмѣ и въ национальной  
романтицѣ — огнѣ подпадаютъ подъ власть  
Кризиса. Вся евокупность исторіи съ ея  
неоспоримыми высотами и паденіями отно-  
сится къ области дѣлъ человѣческихъ. Въ  
исторіи только человѣкъ. Исторія есть  
заданіе человѣка. Но пусть человѣкъ не  
минѣтъ, что ему дано лицезрѣть или пости-  
гнуть Божественное въ какомъ либодѣ  
періодѣ исторіи настоящаго или будущаго.

Для автономіи человѣка допустимо лишь  
одно, какъ теоретическое, таѣ и практическое,  
направленіе, — а именно: направ-  
леніе критическое. Теология Кризиса  
имѣеть естественную наклонность соедин-  
яться съ критической философіей. Что  
философіи можетъ быть только критиче-  
ской — это есть принципъ всего движенія,  
приближающій его къ философскому кри-  
тицизму, въ самой философіи уже въ  
широкой мѣрѣ преодолѣнію. То же  
самое можно сказать и о практической  
сфѣрѣ. Критическая движенія, какъ напр.  
соціализмъ, — но, выѣтъ съ тѣмъ и кри-  
тика соціализма —, принимаются въ утвер-  
ждается, но лишь постолы, посколько  
они принимаютъ Кризисъ и надѣ самимъ  
собою. Понятіе границъ, какъ въ фило-  
софіономъ, такъ и въ этическому отноше-  
ніи, играетъ большую роль. Высочайшее  
достиженіе культуры заключается въ уста-  
новленіи своихъ собственныхъ границъ.

Если, такимъ образомъ, культуру всес-  
торонне подвергнуть Кризису и пріять  
въ ней лишь то, что имѣеть критический  
характеръ, то Судь, т. е. божественное  
«иѣть» имѣеть не меѣтъ, но, напротивъ,  
еще больше значеніе для религіи. Понятіе  
религіи звучитъ у Барта очень свое-  
образно. Религія есть человѣческая воз-  
можность, человѣческая попытка прійти  
къ Богу. Все величіе и все глубокомысліе  
религіи можно, въ сущности, отнести въ  
область автономіи; вee это не что иное,  
какъ формы человѣческаго «самовеличія».  
Это особенно относится къ мистикѣ. Ее  
считаютъ техникой, съ помощью которой  
человѣкъ пытается постепенно соединиться  
съ Божествомъ. При этомъ забывается  
непреодолимое разстояніе, необъятное пус-  
тое пространство между Богомъ и человѣ-  
комъ. Въ дѣйствительности мистика не  
выходитъ за предѣлы человѣческаго. Ми-  
стикъ остается въ самомъ себѣ, а чувство  
обладанія Богомъ не что иное, какъ заблуж-  
деніе. Заблужденіе это особенно опасно,  
ибо оно, ведетъ къ тому что человѣческое  
«надменіе» вырастаетъ далеко за предѣлы  
гуманистической автономіи и само чув-  
ствуетъ себя обожествленнымъ. А противъ  
этого особенно страстно возстаетъ провоз-  
вѣстіе Суда. — Не только мистика, но  
и вся религія вообще поставлена подъ  
власть Кризиса, и не только религія  
языческая, но точно также и христіанство.  
Ибо и христіанство, какъ такое, есть  
часть исторіи человѣчества, есть человѣ-  
ческая возможность. И оно не можетъ  
показваться, что обладаетъ Богомъ. Да,  
и Св. Писаніе, и Новый Завѣтъ, на которы-  
мъ оно виждется, и исторіческій Иисусъ,  
все это религія въ смыслѣ дѣлъ человѣ-  
ческихъ. Тутъ нѣтъ ни одной точки, кото-  
рая могла бы избѣжать Кризиса.

Рѣчь, стѣдовательно, идетъ не о недос-  
таточности христіанства и христіанскихъ  
церквей; эта недостаточность разумѣется  
сама собою. Напротивъ, кризисъ насту-  
паетъ именно тамъ, где церкви проявляютъ  
во всемъ своемъ совершенствѣ, где она  
дѣйствительно воодушевлена живой  
религіей и где она распространѣсть живое  
благочестіе. Рѣчь идетъ не объ обычныхъ,  
дневныхъ, хотя и правильныхъ, нападкахъ  
на церкви, а о нападеніи Бога на нее,  
тамъ, где кажется, будто она Ему ближе  
всего. Поэтому всѣ церковно-реформатор-  
скіи движения, вскакое попеченіе о душахъ  
и вся работа церкви, — особенно тамъ,  
гдѣ она переходитъ въ область культуры, —  
если и не отрицаются, то, во вскомъ слу-  
чачѣ, обезынивается. Всѣ достоинства этой  
работы, — путемъ-ли культурной реформы,  
соціального попеченія или целикознаго  
паепфизма, — ничего общаго съ Царствомъ  
Божиимъ не имѣютъ, даже если-бы они,  
съ человѣческой точки зрѣнія, и приносили  
огромную пользу. Если «надменіе» мистики  
заключается въ томъ, что она хочетъ сплы-  
тия воедино съ Богомъ, то «надменіе» церкви  
заключается въ томъ, что она смыкаетъ  
свои дѣла съ дѣломъ Божиимъ и предъяв-  
ляетъ притязаніе на построеніе Царства  
Божія. Однако Царство Божіе, какъ и  
самъ Богъ, есть величина исключительно  
потустороння.

Этого нельзя обойти, даже если мы  
скажемъ, что Царство Божіе есть внутри

человѣка. Какъ церковный активизмъ, такъ и индивидуальнос благочестіе подвластны Суду. Благочестіе, какъ и религія, относится къ области поступковъ и дѣлъ человѣческихъ, а на основаніи ихъ нельзѣ имѣть никакихъ притязаній предъ Богомъ. Нѣть религіознаго качества, на которое можно было бы сослаться, нѣть религіознаго переживанія, на которое можно было бы положиться, нѣть религіознаго опыта, на который можно было бы съ увѣренностю опереться. Есть только одно: постоянное потрясеніе, постоянное осознаніе нашего положенія предъ Богомъ, положеніе нашей подсудности предъ Нимъ. Тѣмъ самымъ и религіозная сфера, въ ея цѣломъ, подчинена Крізису. Культура и религія «язычники и гуден», осуждаются на одинаковос «пѣть». Не существуетъ человѣческихъ путей, чтобы избѣжать такого положенія человѣка.

А между тѣмъ, одинъ путь существуетъ, — путь Божественнаго Откровенія. Но этотъ путь не осозаемъ, и не постигаемъ, оигъ не созерцаемъ, не производимъ и даже не умопостигаемъ; этотъ путь есть абсолютный парадоксъ. Откровеніе есть то, вполнѣ неожиданное, чего нельзѣ включить въ исторію религій, то, чего никакой апологетикой нельзѣ обосновать, и никакой полемикой нельзѣ опровергнуть. Это единое, исповторяемое, контингентное, помнімо всякой общеизбѣжительности постигаемое. Откровеніе разбываетъ автономію. Ибо въ немъ наши человѣческія возможности встрѣчаются съ Возможностью Божественной, для настъ, людей, невозможной. Эта возможность идѣтъ намъ навстрѣчу въ образѣ человѣка, единаго, отдѣльнаго, заставляя настъ отказаться отъ всякой всеобщности и захватывая настъ тамъ, где рѣчи идѣтъ о настъ бытѣ или не бытѣ. — Всѣдѣствіе несозерцаемости откровенія, было-бы безсмыслино прибѣгать къ историческимъ процессамъ для доказательства или опроверженія его, пбо и исторические процессы принадлежатъ человѣческимъ возможностямъ. Радикальная историческая критика именно и показываетъ, какъ трудно съ этой стороны ближе подойти къ подлинному характеру Откровенія. Но столь же неправильно будетъ, если мы дадимъ Откровеніе испариться въ Идеѣ; Откровеніе есть подлинно историческое событие, совершившееся на опредѣленномъ мѣстѣ, въ опредѣленное время, съ опредѣленными людьми и возвѣщенное одной опредѣленной книгой — Бібліей.

Этотъ характеръ Откровенія обусловливается также и характеръ благочестія. Откровеніе есть вѣра и ни что иное какъ вѣра. Оно не есть созерцаніе, ибо Откровеніе несозерцаемо, оно не есть мышеніе, ибо Откровеніе не производимо. Оно не есть опытное переживаніе; ибо Откровеніе вѣдъ настъ. Откровеніе есть вѣра, стало быть прыжокъ, отважный поступокъ или, лучше сказать: поведеніе, павлющееся на нашимъ поведеніемъ, не соответствующее никакой человѣческой возможности, лежащее по ту сторону нашей дѣятельности. — Направленіе этой вѣры безусловно потусторонне. А потустороннее, отличное и отдѣленное отъ настъ мы лицезрѣмъ въ образѣ грядущаго. Всякая вѣра есть надежда. Ибо надежда обращается къ тому, чего у настъ нѣть.

Потусторонность объекта вѣры выражается въ образахъ грядущаго, кончины міра, Воскресенія. Поэтому Бартъ ставить Воскресеніе Христово въ центръ; не какъ событие во времени — (веникъ вопросъ по этому поводу представляется ему лишнимъ смысломъ) —, а какъ завершающее Дѣйствіе Божіе, какъ иѣчто, для человѣка попросту немыслимое, невозможное. Для церкви изъ этого вытекаетъ лишь одно заданіе: возвѣщеніе Слова, Слова о Судѣ и о Воскресеніи. Всё осталное не настаетъ церкви, какъ таковой. Возвѣщеніе Слова — ея обязанность, — и какъ таковую она должна исполнить ее трезво и не переоцѣнивая себя, не мечтая о томъ, будто она, церковь, есть Царство Божіе или создаетъ его. А мірская жизнь пусть слѣдуетъ своимъ собственнымъ законамъ. Религіозной этики не существуетъ. Мы должны вести себѣ трезво, по существу дѣла, постоянно имѣя въ сознаніи Судъ и съ надеждой ожиданія грядущаго; въ этомъ единое потребное.

### III

#### КРИТИЧЕСКИЙ ОБЗОРЪ.

Выдающеся значеніе діалектической теологии основано на той силѣ, съ которой она, по новому и столь мощно, выразила основной принципъ протестантізма: оправданіе только единую вѣрою. При этомъ она развернула пророческую и столь потрясающую силу, какую уже давно не зналъ ни одно теологическое направление. Благодаря своему радикально-протестантскому направлению, она раскрыла ис-

тинный смысл протестантского яротеста против религии, поклонившись самому себе с целями рядом яловинчатостей. Въбѣтъ съ тѣмъ она имѣла возможность идти либеральной теологии рѣшительный религиозный ударъ, однако при этомъ признавая за ней научные заслуги. Она могла воспроизвести послѣднее содержаніе реформаторской вѣры, ис будучи принужденной прибѣгать къ яловинчатостямъ и компромиссамъ обычной позитивной теологии. Она была словно освѣжающей бурей, проносящейся по, отчасти, омертвѣвшимъ вѣтвямъ яротестантской теологии всѣхъ направлений, и проложившись луть къ новой жизни. Главнымъ образомъ для послѣдняго поколѣнія молодыхъ богослововъ возвѣщенніе Барта явилось и потрясющіемъ, и освобожденіемъ, а часто и рѣшающимъ религиознымъ толчкомъ.

Однако въ этомъ изложеніи нельзѧ не сказать и критического слова. Въ итогѣ мы можемъ сказать, что невозможно возвѣщать или воспринимать Божественное отрицаніе, Божественное «нѣть», безъ Божественного утвержденія, безъ «да». Ибо ясно, что это отрицаніе притязаетъ быть истиной, въ возвѣщеніи его уже заложено утвержденіе, «да», по отношенію къ самой этой истинѣ; а слыши это «нѣть», поскольку оно есть прямая установка къ Богу, мы не можемъ не спичнать и «да» якъ отношенію къ правильности самой установки. Правда, діалектику можно уничтожить діалектическимъ путемъ, т. е. словами, но въ дѣйствительности ее уничтожить нельзѧ. Поскольку она налицо, она имѣетъ право на утвержденіе, на «да», у которого никакими діалектическими уѣврѣніями нельзѧ отнять значимости. То же самое можно яснить и на понятіи вѣры: можно, конечно, сказать, что вѣра есть невозможная возможность, что она стоитъ по ту сторону отъ меня, что я вѣрю въ мою вѣру или тому подобно; однако всегда и неизбѣжно будетъ такъ, что вѣру или не вѣру — «»; следовательно эта противоположность существуетъ въ реальности посюсторонней, людской, а не въ трансцендентной мірѣ. Несправильшо, конечно, вѣру, обращать вниманіе на свою вѣру; вѣра обращаетъ вниманіе только на Бога и на Его Дѣла. Но тсологический актъ не есть актъ вѣры, а наблюденіе за этимъ актомъ; нельзѧ смѣшивать одно съ другимъ.

Поэтому мы и не управомочны видѣть въ актахъ вѣры только элементъ надежды,

а объектъ вѣры олицетворять въ образѣ грядущаго ионца. Ибо есть вѣрующее обращеніе къ Богу, какъ и первоисточнику, стало быть въ образѣ яроиаго; и есть обращеніе къ Богу, какъ и существу близкому намъ, стало быть въ образѣ настоящаго. Всѣ три направленія времени имѣютъ силу, творящую образы и обращающую нась къ Вѣчному, яри условіи, что бы во всѣхъ трехъ паяравленіяхъ удерживалась безусловная яотусторонность Бога, т. е. невозможность лицеизрѣть его и обладать имъ иначе, какъ парадоксально, т. с. черезъ безусловное отрицаніе.

Изъ этой яриципіальной критики одностороннѣ отрицательной діалектики (которая въ этомъ отношеніи, собственно говоря, не заслуживаетъ даже названія діалектики) — вытеснаетъ рядъ заключеній, некоторые направлены не столько яротивъ основного религиознаго наимѣнія, сколько противъ теологического яроведенія діалектической теологии. Недопустимо воспринимать идею творенія только отрицательно. Всѣи ис могутъ частично отрицать свой первоисточникъ, чтобы даже ис указывать болыиис на него. То же самое можно сказать о человѣкѣ и объ исторіи. Автономія отнюдь не должна быть только «надменіемъ» она можетъ быть также яризмомъ и исполненіемъ божественно естественныхъ законовъ, искателей существующаго. И религія отнюдь не должна быть только человѣческой возможностью; она можетъ быть также вѣрющими отвѣтомъ на божественную возможность, на Откровеніе. Она не должна быть, но она можетъ быть этимъ. Какъ могла бы иначе рас пространиться въ исторіи вѣсть обѣ Откровеній? И самос Откровеніе нельзѧ яростно изолировать во времени. Иначе оно станетъ опредѣленій эпохой, частью исторіи, которая лишь постолку созерцасма, поскольку можно опредѣлить годы ея временнаго появленія. Но тѣмъ самымъ приносится въ жертву діалектическій принципъ. И ужъ теперь бываетъ такъ, что ортодоксальная вѣра пользуется діалектической теологіей для своего очинъ и діалектическаго ученія объ историческихъ фантахъ спасенія, объ авторитетѣ Св. Писанія, о вдохновленіи канонѣ, о значительности догмата древній церкви и т. д., — ссылаясь при этомъ на изреченіи своихъ представителей, отчасти весьма доказательныя. Но это должно быть разсмотрѣно какъ безусловно неудачное развитіе всего движенія. Ибо оно ведетъ къ новымъ человѣческимъ

и церковнымъ финсаціямъ, стоящимъ въ рѣзкомъ противорѣчіи къ исходной точкѣ.

Для практическаго поведенія въ области религіи и культуры діалентическому воззрѣнію также нужны будуть иѣкоторыя ограничія. Вѣдь церковное возвѣщеніе Слова должно быть внятнымъ. Но для того, чтобы оно было внятно, потребны не только слова и мысли, но и дѣла и воззрѣнія, общенія и конкретныя положенія, — таіія, которая являемися-бы указаніями на по ту сторону, а не только указаниемъ на себя и свою конечную форму. Тѣмъ самымъ и культура становится исподствіемъ важной для вѣры. Не безразлично, какого рода ея автономія: приходится-ли ее признать «надменной» или-же приспособленной послушанія и готовности къ воспріятію Вѣчнаго; и если даже правда, что культура и религія не суть Царство Божіе, то онъ всетаки

и не противорѣчать ему. Царство Божіе проявляется и въ культурѣ, и въ религіи, — и та, и другая живутъ имъ — но конечно лишь какъ вѣчно грядущимъ, никогда не сущимъ, никогда не постигаемымъ.

Движеніе Барта принадлежитъ къ величимъ событиямъ въ исторіи протестантской теологии: да, въ иѣкоторомъ смыслѣ, оно, по значенію своему даже уходить за предѣлы теологии, — и это наиболѣе сильный элементъ въ немъ. Правда, его теологическая граница явлется внутренняя мощь движенія, ибо оно пренесено сознаніемъ того, что большие теологіи, большие благочестія, большие культуры и церкви, и предъ чѣмъ отрицаніе всего поименованнаго должно быть нашимъ первымъ и незыблѣмъ долгомъ.

Проф. Д-ръ Пауль Тицлихъ.

## ПИЛИГРИМЪ ГРОБА ГОСПОДНЯ (ЛЕОНЪ БЛУА)<sup>\*)</sup>

Переводъ съ французскаго.

«Есть только одна печаль — сказала она ему въ послѣдній разъ, это — не быть святымъ.»

Леонъ Блуа.

«— Если Вы не артистъ то кто же Вы?» спрашиваетъ Маршнуара художникъ Лазарь Дрюйль, въ «La femme rachutre» — книгѣ необычайной, нигдѣ, которую п. моѣ бы назвать «апоѳесозомъ страданій!»

И Маршнуаръ отвѣчаетъ:

«Я — пилигримъ Гроба Господнія... И ничего больше...»

Маршнуаръ — романтическій псевдонимъ, подъ которымъ любилъ сирываться Леонъ Блуа. Маршнуаръ — герой «Désesrêts» — первого романа Блуа, гдѣ голосъ его, его львиное рычаніе съ таной страстью звучитъ изъ глубины темницы тѣла — страстью, обличающей безбожное общество съ его презрѣніемъ строемъ.

Весь Леонъ Блуа въ этомъ порывистомъ,

слишкомъ сплошь бьющемъ сердцѣ Маршнуара.

Мы найдемъ его и въ «La femme rachutre», хотя тамъ онъ и не въ центрѣ дѣйствія. Въ этомъ второмъ романѣ нѣть его лица, но всюду чувствуется духъ его. Герой Клотильда, Гакульоль и Леопольдъ живутъ, чувствуютъ и говорятъ, какъ Леонъ Блуа. И самъ онъ, словами Маршнуара, называетъ себя тѣмъ, чѣмъ онъ и былъ — самимъ прекраснымъ художникомъ французскаго слова.

«Что миѣ сказатъ Вамъ? Если миѣ суждено быть художникомъ — тѣмъ хуже для менѣ. И миѣ ничего другого не оставестъ, какъ отдать на служеніе Истинѣ то, что было дано миѣ Ложью. Способъ ненадежный и опасный, такъ какъ смыслъ Искусства въ томъ, чтобы создавать Боговъ».

И великий провозвѣстникъ, свободный отъ наной либо зараженіе воспринятой теоріи, вынужденъ, если не окончательно осудить искусство, то все же предостеречь наасъ противъ него и языческой тираніи его въ особенности.

«..... Мы должны были бы быть очень

<sup>\*)</sup> Статья специально написана для «Пути».

печальными, добавилъ странный пророкъ, какъ бы говоря съ самимъ собой... День угасаетъ, близится ночь, когда никто уже не будетъ работать... Мы — одряхлѣли, а тѣ, которыхъ идутъ за нами — сще болѣе... Дряхлость наша столь велика, что мы даже не сознаемъ себѣ идолопоклонничами.

«Когда придетъ Иисусъ, тѣ изъ насть, кто еще «бодрствуетъ» при съѣтѣ маленькой лампады уже не будутъ въ силахъ взглянуть въ Его Лицо, т. к. будутъ слишкомъ поглощены разгадываніемъ Знаній, которые не могутъ дать жизни. Съѣтъ надѣтъ на нихъ сзади и таѣтъ будущіи судимы.»

Леонъ Блуа, а выѣтѣтъ съ шімъ и всѣ гени яостѣднаго столѣтія, такъ осознавалъ необходимость для искусства и, во всякомъ случаѣ, для искусства наиболѣе богатаго и утонченаго, сложить оружіе передъ Жизнью въ Літѣтѣ Иисуса Христа: «Я — Жизнь» и пѣтъ иной жизни. Каними бы именами они не назывались: Гоголь, Достоевскій, Вагнеръ, Бодлеръ, Артуръ Рембъ, Верленъ или Леонъ Блуа — вѣдь они должны были склониться передъ Тѣмъ, Кто порой ищетъ имъ такие сверхчеловѣческіе звуки.

Но въ нихъ силахъ было не сказать «Амѣ» — это наивысшее слово искусства тогда, когда искусство, уже близкое къ гибели, отрекается отъ себѣ и угасаетъ. А если ис «Амѣ», то мы услышимъ «Раса» Ницше — этотъ «Амѣ» отрицанія; «Амѣ» концізма и отчашія, смѣхъ въ паскаленной пустынѣ, смѣхъ, полны слезъ, смѣхъ, убивающій немощій разумъ смѣщающаго. Но если Ницше и не призналъ Христа, если бредилъ Ціониесомъ, то Сынъ Божій все же не позволилъ ему сдѣлать ни одного жеста, не позволилъ свободно, бесь Себя и помимо Себя, достигнуть Зенита духовнаго расцвѣта. Тѣло Его преградило путь Заратустрѣ. И, если мы и любимъ Заратустру, то лишь за то, что она даетъ намъ съ еще большей остротой чувствовать отсутствіе Сына Маріи.

Преисполненный благоговѣнія, Леонъ Блуа никогда и ни къ чему не приспособлялся. Онъ нашелъ среди католиковъ немногихъ рѣдкихъ людей, удовлетворившихъ его безмѣрную жажду абсолютнаго. Непризнанные своими современниками люди эти не теряли своего значенія въ глазахъ Леона Блуа, который интересовался лишь однимъ: прославленіемъ обѣтованной Истинѣ, присущимъ раньше или позже,

здѣсь или тамъ, такъ или иначе Царствія Божія, о которомъ молятся, вотъ ужъ 2 тысячи лѣтъ въ «Отсѣ Нашъ», пріиествія загадочнаго и безконечнаго жетаніаго Пара-ракста.

Среди людей, окружавшихъ Блуа, былъ Бланъ де Сенъ-Бонъ, писавшій о грѣхопаденіи, о страданіи, о любви. Леонъ Блуа, тогда еще молодой, тотчасъ же опѣнилъ его. Были и другіе писатели изъ среды аристократіи, наяръ, графъ Ролланъ дс Лоргъ. Леонъ Блуа обязаіть сму своимъ преклоненіемъ передъ Христофоромъ Колумбомъ — этимъ Христо-посенемъ. Графъ бытъ авторомъ пріекрасной книги на эту тему, впослѣдствіи затронутую самимъ Блуа, и однімъ изъ вдохновителей пеонопічнаго и до сихъ поръ процесса о канонизації «du r閑v閿ateur du globe». <sup>\*)</sup> Былъ среди этихъ людей и Барбъ д'Оревиль — романистъ, обаятельный рассказчикъ и эссеистъ. Онъ оказалъ большіе планиіе на французскую литературу 1870 года и Блуа имѣяла подражать его стилю, окраинному въ тона пламенные, свѣркающіе, испанскіе, стилю мозаики, где съ таюю неспыхиванію виртуозностью смѣшаны и слиты мысли и образы — религіозныя и нерспілгіозныя — самаго дернаго, ио и самаго шѣннительнаго и умнаго католичества.

Леонъ Блуа унаслѣдовалъ царственныя уборы въ которыес Барбъ любилъ облекать французскія фразы. Одною, мало по малу, стилю его освобождается отъ этого вліянія не дѣлалъ, впрочемъ, совсѣмъ строгимъ, а наоборотъ лишь обогащаясь качествами болѣе цѣнными, которыми не облядѣть довольно поверхности Барбъ. Блуа постигаетъ всю глубину вещей, на которыхъ Барбъ лишь указываетъ. Голосъ его звучитъ властно, съ силой, какою не могъ достигнуть авторъ «Les diaboliques». Онъ быстро сбрасываетъ съ себѣ художественную мишуру, разслабляющую фантастину, всѣ прижки и позы этого удивительнаго стилиста. Онъ говорить медленно, тяжело, вѣско. Голосъ его — уже не звукъ хрусталия, а звукъ бронзы. Онъ звучитъ въ строго размѣрнѣи ритмѣ и темпѣ, но не утомляясь однообразіемъ. Онъ неходитъ, иль души и глубоко волнуетъ...

<sup>\*)</sup> «Le r閑v閿ateur du Globe». (Christophe Colombe et sa beatification future), avec une pr閏face de Barbe d'Aurevilly — первая книга Л. Блуа.

Быть среди этихъ людей и Эриестъ Элло. И кто же могъ быть ближе Леону Блуа какъ не писатель, чьи мысли, высказанные уже раньше и въ нихъ и въ статьяхъ, были тань родственны ему и позже выражены имъ самимъ еще болѣе сильно и звучно. Это Элло внушить Блуа страстную мечту о величайшей мысли, которую Предиѣтчий скрываетъ подъ покровомъ Знака.

Ужась передъ условностью міра сего, по самому существу своему противоположной царству Того, Кто Есть, ужась передъ безбожіемъ общества, передъ узостью умовъ равной лишь узости сердецъ, испытывшию ко всему, что не пропитано любовью изъ Истинѣ, не преклоняется передъ ней, что противится утвержденію Сущаго — все это звучало уже у Элло \*), прежде чѣмъ раздался лѣвній голосъ Блуа.

Элло былъ единственнымъ писателемъ своего времени (литераторомъ онъ никогда не былъ), который не только служилъ Богу, но служилъ лицу Ему Одному — Первому и Послѣднему, не признавая никакихъ идоловъ, хотя бы и самыхъ почитаемыхъ, достойныхъ уваженія и самыхъ правовѣрныхъ. Ни Э. Элло, ни Леонъ Блуа никогда не удостоили ихъ улыбки. Первый презрительно высмѣивалъ ихъ съ высоты скатъ своей Бреташи, или, вѣрѣ же, съ высоты холмовъ Сиона. Второй, подойдя ближе, обдавалъ ихъ помояніемъ.

Величие этихъ умовъ, чуждыхъ комромиссовъ и двойственности, въ томъ, что они одинъ изъ нихъ и на одну минуту неизмѣнили Единому, отражалъ всѣ понужденія на непоколебимый троицѣ Его. Ни Э. Элло, ни Л. Блуа нельзя упрекнуть въ томъ, къ чему такъ склонны даже лучшие люди міра сего — въ пренебреженіи Бога, въ забвсіи цѣнъ Истиннаго, въ равнодушии къ Третьему Лицу Его. И тотъ и другой были вѣрными, отважными и бдительными слугами Его.

Упоминаю имена всѣхъ этихъ людей, чтобы лучше опредѣлить условія въ которыхъ развивался Леонъ Блуа — писатель.

\*) «L'homme», «Paroles de Dieu», «Philosophie et Athéisme», — главныя книги Э. Элло. Къ нимъ слѣдуетъ отнести и посмертную книгу его «Du Néant à Dieu», составленную изъ отдѣльныхъ замѣтокъ (медитаций, молитвъ) книгу замѣчательную и весьма цѣнную для почитателей Элло.

Переходу теперь къ краткой характеристикѣ его мысли. Можно-ли, однако, не упомянуть о томъ, что до Эриеста Элло и Барбэ д'Оревельи были еще и Жозефъ де Мастръ? Всѣ онишли однимъ путемъ, но де Мастръ былъ именно тѣмъ, кто смѣло и рѣшительно вернувшись въ Церковь, внесъ туда съ собой нѣкоторыя начала метода аналогіи и символизма, неизвѣстно почему забытыхъ и сохранившихъся, хотя и въ искаженіи видѣ, лишь у болѣе или менѣе, еретическихъ теософовъ. Миесіл де Мастра занялся въ томъ, чтобы воспресить въ католичествѣ въ его чистомъ видѣ духъ ассеанскіи. Духъ этотъ, въ сферѣ интеллектуальной, можно сравнить съ тѣмъ «христоцентризмомъ», который всѣ омытые мистини не только проповѣдали, но и выявляли.

Итакъ, Леонъ Блуа, пришелъ вслѣдъ за Де-Мастромъ, Элло и Бодлэромъ, чьи величавые звуки такъ часто слышны у него; онъ шелъ вслѣдъ за Барбэ д'Оревельи, шелъ, часто рядомъ съ другомъ своимъ, этимъ, подлиннымъ артистомъ, — Вилье де Лиль Адамомъ, шелъ впереди Гюисмана, своего ученика, котораго если и предполагали учителю, то лишь потому, что былъ онъ болѣе низкимъ, по менѣе мистичнымъ, болѣе буджувазнымъ, по менѣе неучтивымъ, болѣе доступнымъ, по менѣе преданнымъ Богу бѣдныхъ.

Леонъ Блуа пришелъ чтобы на величано-тѣжномъ языке развить изумительную метафизику, возиссущую имъ и павсегда слитую съ высокой поэзіей. Выражаясь онъ ее всегда въ метафорахъ, часто прибегая къ самой неожиданной и забавной гиперболѣ или къ примѣрамъ изъ собственной жизни.\*).

Основная мысль Леона Блуа заключается въ томъ, что «всѧкій человѣкъ свободно совершає необходимый актъ\*\*»

\*) Чтобы не возвращаться къ данному вопросу замѣтимъ здѣсь, что Л. Блуа имѣть вѣяніе и на другихъ писателей. Не говоря уже о его друзьяхъ, назовемъ холерического Мирбо, великодушнаго Поль Адама, натуралиста — лирика Лемонье, плагіатора Поранъ — Тальяда и нѣкоторыхъ памфлетистовъ, вытавшихъся выражать себя въ жанрѣ, вполнѣ исчерпанномъ Л. Блуа.

\*\*) «L'âme de Napoléon».

Въ такой постановкѣ проблема, обсуждаемая Св. Августиномъ и столь мучившая всѣхъ, особенно въ христіанствѣ, налагающемъ вѣчное осужденіе за временные поступки, проблема эта находитъ свое решеніе уже въ самой формулировкѣ, И если эта формулировка и не проникаетъ въ тайну, то все же, она вскрываетъ сущность ея и, какъ передъ глазами слѣпой вѣры, такъ и передъ слишкомъ зрячими глазами разсудка, упраздняетъ наиболѣе трудную сторону мучительной загадки.

Исходя изъ этой мысли, Блуа заключаетъ, что всемірная исторія есть текстъ — однопородный, чрезвычайно-послѣдованателійный, имѣющій свой скелетъ, свой позвоночникъ, стольбъ и свою логику, но совершенно закрытый и что текстъ этотъ нужно расшифровывать съ благоговѣйной осторожностью. Само собой разумѣется, что понятіе «Слuchая» Леонъ Блуа отbrasываетъ какъ нестерпимое богохульство. Все что случается — проницаніемъ. Случается лишь то, что входитъ въ божественный планъ. И Клотильда — эта «La feimpis raung», эта жертва Страданія, испытавшая и тѣлесно и духовно полное уничиженіе, потерявши своего покровителя, ребенка, друзей и мужа и достигшая высокой ступени святости, говорить въ концѣ книги: «Да будетъ благословеніе всес, что случается!»

Мысль эту цѣлья заподозрить въ детерминизмѣ, такъ какъ если тотъ или иной агентъ и опредѣлить Богомъ, то это не значитъ, что онъ не опредѣлить человѣкомъ, сохранившимъ первичную свободу избрания. Планъ божественный и планъ человѣческій (или природный, созданный Богомъ, воля второго остается неизмѣнной, такъ какъ обѣтованіе Его непреложимъ) остаются автономными въ отношеніи другъ друга. Но въ «созерцаніи» есть лишь «одинъ жестъ, жестъ въ безконечность, жестъ абсолютнаго бытія, отраженный въ безчисленіи разнообразіи символовъ».

Такова, въ немногихъ словахъ, философія Леона Блуа. Это — пророчество исторіи, это католическое (вселенское) истолкованіе Творенія. Предѣльной силы и величія достигаетъ эта философія въ словахъ: «Всё земное предназначено къ Страданію» и въ томъ, что Бѣднаго (какъ и въ обѣихъ книгахъ Завѣта) считаетъ она непосредственнымъ представителемъ Бога и существованіе Бѣднаго — единое и вѣчное — главнымъ куполомъ великаго храма Исторіи.

Вотъ почему геніями Исторіи будутъ

для Л. Блуа люди наиболѣе ярко отразившіе въ себѣ Творца въ Его красотѣ, Его силѣ и величодушіи, но болѣе всего, въ Его ищущѣ, покинутости и одиночествѣ. Ибо Богъ Леона Блуа есть Богъ Стражущій. Прочтите его книгу о Наполеонѣ — это въ темномъ прообразѣ Того, Кого смутно предчувствуетъ и ждеть міръ самъ того не зная и всес же не въ силахъ защитить себѣ отъ долгаго и страстнаго ожиданія.

Прочтите его «Jeanne d'Arc» которая спасла Францію, подобно тому какъ Дѣва Марія спасла родъ человѣческій. О! Леонъ Блуа, конечно, ис исторіи въ точномъ смыслѣ этого слова. Онъ слишкомъ поглощенъ мыслью найти «безошибочно вѣрный планъ исторіи», первичный планъ ея. Вотъ почему часто приужденъ онъ отклоняться отъ предмета ея и въ самомъ Богѣ созерцать типъ, который изучаетъ. Не будемъ, поэтому, слишкомъ довѣрять его сужденіямъ. Они вѣрны лишь тогда, когда относятся не къ людямъ, а къ божественному Дыханію, создавшему ихъ души. Леонъ Блуа едва-ли могъ ошибаться, когда писалъ о Жаннѣ д'Аркѣ. Но когда онъ пишетъ о герояхъ мінѣи предающихъ Богу или когда посвящаетъ того или инога изъ своихъ друзей, довѣрять ему, конечно, не слѣдуетъ. Неопровергнутымъ остается лишь принципъ которому онъ подчиняетъ себя, — принципъ согласно которому одинъ лишь всевозможный Судья обладаетъ властью до глубины проникать въ психологію испокорныхъ дѣтей своихъ и до юноши прослѣдить всѣ результаты си.

«Всё видимое есть стѣды шаговъ испытываемаго» — говорить Блуа. И если это такъ, то мы должны быть вполнѣ удовлетворены.

Скажу еще, что изульть, воздаваемый Леономъ Блуа Франції (ол по мотивамъ чисто религіознымъ, мотивамъ, которыесущіе поймутъ скорѣе другихъ, потому что русская земля дорога русскому сердцу, прежде всего, какъ святая Русь) часто выражалася имъ въ словахъ слишкомъ преувеличительныхъ и часто не подходящихъ для христіанства. Однако на основаніи изъкоторыхъ слишкомъ восторженныхъ фразъ чисто мистическаго характера, прославляющихъ Францію ис современную, а Францію крестовыхъ походовъ, Францію Св. Людовика, Францію, посыпаемую Дѣвой Маріей \*), ошибочно было бы заключить, будто Леонъ

\* ) Salettes, Lourdes, Roncier — три явленія Дѣвы Маріи за послѣдніе столѣтіе во Франціи въ теченіе 25 лѣтъ.

Блуа былъ националистомъ и консерваторомъ. Это совершенно невѣро. Онъ съ упорствомъ отстраняетъ отъ себя названіе «патріота». Леонъ Блуа жилъ для Бога, лишь для Него одного. Не нужно забывать, что его призваніемъ была геніальность, а не святость и ему дано было право, подобно византійскому художнику или Микель Анджело, видоизмѣнить природу для достижения художественной экспрессии. Его несправедливость, простиительлан линіи художнику, неслыханная простота всѣхъ его памфлетовъ могутъ оттолкнуть. Вотъ почему, подходя къ Блуа, лучше быть подготовленнымъ и кое что знать о немъ. Иначе толькъ, что потерянѣе терпѣніе и не пѣнится удивительной красотой его стиля, конечно, возстанетъ противъ этого безъщаднаго обличителя, этого безжалостнаго пинивизтора.

Но толькъ что знаеть Леона Блуа, знать глубину души его, знать беззодную нѣжность ея, спѣ способность любить, ея жажду справедливости, знать на канюю ищущу обрѣскы его равнодушіе и холоднан испавиство современниковъ — толькъ не замѣтить супровости его писаній, даже самыхъ идовитыхъ. Не говори уже о всей фантастичности его гиѣва, дѣлающаго его похожимъ на Раблз, но Раблз — трагического, Леонъ Блуа, нападан на врага и втапывая его въ грязь, свойственную, какъ онъ думаетъ, ириодѣ этого врага, прислѣдуетъ однѣ лишь цѣль — Славу своего Бога, славу, на которую покушастся наглость врага.

Въ этомъ — разгадка толькъ называемой «злости» Леона Блуа, толькъ католическаго памфлетиста. «Моя труба — это двойникъ. У менѣ два отверстія. Одно для — «анеема», другое для — «косашна» — говорить онъ.

Необходимо отмѣтить и то, что Леонъ Блуа былъ, прежде всего, рыцаремъ, рыцаремъ въ полномъ смыслѣ этого слова. Подобно людямъ средневѣковья, онъ счидалъ себя иензѣнными другомъ всѣхъ обижениыхъ и угнетениыхъ и съ канімъ, поистинѣ, ангельскимъ краснорѣчіемъ защищаетъ онъ ихъ!

Испримиримый въ вопросахъ религіи онъ дѣлается добровольнымъ защитникомъ каждого страдающаго, къ какому бы, даже самому испанскому или него направленію толькъ не принадлежалъ. Страданіе и Бѣдность уже сами по себѣ святы для Леона Блуа и гдѣ бы онъ не встрѣтилъ ихъ — въ нихъ благоговѣйно поклоняется онъ Иисусу Христу.

Леонъ Блуа черпалъ всѣ свои познанія въ Св. Писаніи. Одинъ изъ его друзей, аббатъ Тардинъ де Мудра, паль ему драгоценный ключъ для чтенія священныхъ текстовъ. Онъ открылъ ему, что все св. Писаніе говорить только объ одномъ — о Богѣ (такъ, когда Моисей пишетъ: Канинъ или Авель — онъ подразумѣваетъ одного и того же Бога, но подъ двуми именами и двумя образами). И такъ наѣтъ мѣрѣ для Леона Блуа это — Исторіи, это — иѣкай точка, равновѣсіе коій утверждено на Крестѣ Спасителя, на мукѣ Распятія, пребывающей въ неутолимомъ страданіи всѣхъ членовъ Тѣла Его. И танѣ наѣтъ принятіе жизни связано у него съ надеждой на исполнимое Утѣшеніе, то могъ-ли онъ, этотъ современникъ, скорѣе Одигіона и Тертулліана, чѣмъ Св. Єомы, Пасналя, Боссюэта, Ланордера или Толстого, могъ-ли онъ не заглѣнуть въ будущу, раскрытую сврѣствомъ, заглянуть танѣ, какъ ни одинъ христіанинъ послѣ Св. Павла?

И заглѣнувъ въ исе, Леонъ Блуа не могъ не увидѣть тамъ все тѣ же вѣчныя черты Божественнаго Лица. Такъ родилась эта необыкновеннаа, огненнаа книга «Le salut par les juifs». Въ неї и наивысшія проклятія вѣроломству этого народа и паныческое прославленіе, воздаваемое сердцемъ христіанина этой Расѣ отлученныхъ. Ибо «если отверженіе ихъ — примиреніе міра, то что будетъ принятіе, какъ не жизнь изъ мертвыхъ?» (Рим. XI, 15).

Позже у Леона Блуа будуть и другія болѣе личныя, причины, интересоваться евреями. Къ нему придутъ друзья Израилья; многіе изъ нихъ примутъ христіанство и Леонъ Блуа полюбить, все больше и больше, страданіе еврейскаго народа: «Во всѣ времена Церкви говорить о томъ, что Святость присуща этому народу, — единственному, исключительному, неистребимому, хранившему Богомъ, какъ зѣнницу она Его, среди гибели стольныхъ народовъ для цѣлей свершения послѣднихъ Судебъ Его. Отверженность этой Расы и есть божественный Знакъ, толькъ ирко выявленный, Знанъ пребыванія Духа Святого надъ этимъ столь презирасмымъ народомъ, народомъ, который пнится въ концѣ временъ въ Славѣ Утѣшителя».

Леонъ Блуа увидѣлъ, что на еврейскомъ народѣ лежитъ печать Страданія. И это навело его на мысль: не въ страданіи-ли сущность всей Исторіи, всей мистеріи ся? И не въ Страданіи ли высшій символъ Израиля? На стеблѣ Іессея расцвѣла

Чаша Цветка и разъя Богоматерь не во-  
плотила въ себѣ все страданіе еврейскаго  
народа? Не Она-ли, безутѣшнай Мать, съ  
сердцемъ, пронзеннымъ мечами, стояла  
тамъ у креста, въ кровавый день, когда  
Божественный Плодъ Еп., на древѣ кре-  
ста, былъ вознесенъ надъ землей? Не Она-  
ли родиша народу Своему Воплощеніе

Слово, въ кровавый днѣсъ этотъ увидѣла,  
что Крестъ несеть на себѣ Того, Кого но-  
сило благословенное Чрево Ея?

Крестъ — это еврейскій пародъ, думаетъ  
Л. Блуа — это истолкователь тайны  
Страданія. И въ памяти его возникаютъ  
сцены хулы Евреевъ: «Если Опъ Сынъ  
Божій — пусть сойдеть съ креста». Вотъ  
почему Леонъ Блуа ждѣть обращенія ев-  
реевъ. До тѣхъ поръ яко это не яроизбѣ-  
деть, спасеніе міра будетъ пригвождено  
къ Кресту Израїля.

Праздникъ *«Notre Dame des Sept Dou-  
leurs»* — одинъ изъ самыхъ трогательныхъ  
праздниковъ Католической Церкви, былъ  
одной изъ любимыхъ темъ его размышле-  
ній и созерцаній. *«Notre Dame de la Salette»*,  
явившися въ горахъ Дофинію, двумъ  
малолѣтнимъ настухамъ Меланіи и Мак-  
симіну 19 сентября 1846 года — была  
Богоматерью Плачущей. Она яредсказала  
пеликія бѣдствія, если христіане не по-  
каятся. Но такъ какъ слова Ея были осо-  
бенно суровы по отношенію къ священ-  
никамъ, то эта Вѣсть Пресвятой Дѣви (такъ называли ее Меланія) была искаже-  
на или скрыта большей частью француз-  
скаго духовенства. Правда, въ словахъ  
Пресвятой Дѣви есть иѣкоторое неспо-  
сность, есть предсказаніе, которымъ могутъ  
смутить даже непредубѣждѣнныхъ. Од-  
нако Леонъ Блуа всей душой проникнен не  
только *«Явленіемъ въ Саллеть»*, но и об-  
разомъ Меланіи Кальва, душа которой  
была, несомнѣнно, наиболѣе щедро одаре-  
на Благодатью.

Леонъ Блуа — этотъ рыцарь Маріи,  
печальный герольдъ *«Celle qui pleure»*,  
ярчайшиль къ ятомству Евы еще одну,  
никому неизвѣстную «великую святую»,  
этимъ, какъ бы раскрывалъ въ каждой жен-  
щинѣ то мистическое предназначеніе, но-  
торое съ такимъ совершенствомъ яроявил-  
ось, безъ вѣдома Дѣвсола, въ смиренной  
Дѣвѣ изъ Назарета. До женитбы на до-  
чери датскаго язота Христіана Мольбахъ —  
Жанѣ Мольбахъ онъ получилъ отъ  
одной проститутки, полюбившей его и  
всѣцѣло отдавшейся Богу (Всронина въ  
*«Désespéré»*) откровенія, которая хранила

всю жизнь. Женщина эта, благодаря безгра-  
ничию смиренію своему, была прямой  
посредницей между нимъ и Небомъ. Но  
вскрѣпокъ потерялъ эту духовную сестру  
свою. Страданіе — синонимъ Рая для всѣхъ  
святыхъ — является прежде всего удѣломъ  
Евы и Маріи. И Леонъ Блуа, создавъ  
храмъ *«Désespéré»* не могъ не построить ве-  
личественный мавзолей преснѣраснаго сти-  
ла въ честь женщины. Женщина при-  
нуждѣаетъ Спасителя сойти къ ней, ког-  
да лишается всего потому, что Богъ не  
можетъ не отозваться на голосъ взымаю-  
щій къ Нему изъ бездны Ницеты. *«La  
femme rauve»* — это Клотильда, которую  
священникъ встрѣчаетъ однажды въ Церк-  
ви всю въ слезахъ. На вопросъ, что съ  
ней? Клотильда отвѣчаетъ:

«Я очень счастлива. Въ Рай входять не  
завтра и не послѣ завтра. Въ Рай входить  
сегодня всѣ бѣдные, всѣ распятые».

«Нынѣ же будешь со Мной въ Раю» яро-  
шепталь еяющій, выходя изъ Церкви,  
яотрясенный и полный любви.

Здѣсь необходимо, хотя бы выратить  
сказать о метафизикѣ Бѣдности, въ кото-  
рой скрыта тайна Леона Блуа. Ею яро-  
шепталь не только *«Le désespéré»*, и *«La  
femme rauve»*, — всѣ его книги посвящены  
развитію этой геніальной теоріи. Бѣд-  
ноетъ, по мысли Блуа, открываетъ человѣ-  
ка воздѣйствію Бога. По самой метафи-  
зической сущности своей она какъ бы авто-  
матически отвѣчаетъ требованію святого  
закона. То, чего не хватаетъ бѣдниину и  
есть мѣра того, чего онъ заслужилъ, что  
ему слѣдуетъ. И потому, полная пищета  
открываетъ доступъ къ источнику всяче-  
ской полноты и сама Слава Божія тре-  
буетъ, чтобы Ницѣй, рано или поздно,  
былъ вяоливъ насыщенъ. Таковъ духъ  
*«Magnificat»* — этого синтеза двухъ Зѣ-  
вѣтъ, пропозглазившій возвеличіе бѣд-  
ныхъ, смиренныхъ, угнетенныхъ и пиз-  
верженіе гордыхъ, сильныхъ и богатыхъ,  
занявшихъ мѣсто Предвѣчнаго.

Если Леонъ Блуа не соціалистъ, то яо-  
тому, что христіанство не можетъ удо-  
влетвориться тѣми или иными формулами  
буржуазнаго гуманитаризма. Самый край-  
ний соціализмъ находитъ слишкомъ скром-  
ными нарицъ съ христіанствомъ, а теорія  
всебѣдного уравненія посредствомъ поин-  
женія всѣхъ цѣнностей, ненависти къ каждому,  
героически настроенному христіа-  
ниину, накъ та теплопрохладность, которую  
Богъ извергаетъ изъ усть Своихъ. Одна-  
лишь Вѣчность рѣшила всѣ эти вопросы,

а пона писатель съ удивлениемъ отмѣчаетъ таинственное, многогвѣное терпѣніе бѣдныхъ. Но когда самъ онъ негодуетъ, то «возмѣдія», придумываемыя имъ — страшны.

Пророчество Евангелія остается неизмѣннымъ: «Бѣдныхъ всегда будете имѣть среди васъ». И иакъ всѣ безплодные опыты правительства, такъ и руиноводства социологовъ ничего не измѣнятъ въ существующемъ порядкѣ вещей. Бѣдность — неистребима, потому что въ ней иакъ бы отображенъ и воплощенъ Иисусъ Христосъ.

Авторъ «Le Sang du Pauvre», называющій себя «Le Mendiant ingrat» — неблагодарный нищій — безплощаденъ къ богатымъ. Онъ ссылается на тексты Священнаго Писанія, иногда дополняя ихъ примѣрами. Онъ обвиняетъ богатыхъ во имя Жажды Бѣднаго, жажды въ высокой степени сиянскій, такъ какъ она является требованіемъ необходімаго и опирается на неумолимые доводы математики. Чтобы понять мысли Блуа, достаточно открыть Евангеліе и прочесть притчу о Лазарѣ, бѣдномъ Лазарѣ въ лонѣ Авраама. Пропасть отдѣляетъ его отъ богача, которому суждено всю вѣчность тщетно вымаливать у него хотя бы каплю воды.

Есть разновѣсіе, установленное Самиимъ Богомъ, равновѣсіе, о которомъ пѣла Богоматерь во время посѣщенія Елизаветы.

«Богатство пытается кроинъ Бѣдныхъ» говоритъ Леонъ Блуа. «Деньги это — кроинъ Бѣднаго». Этой кровью живутъ и отъ нея умираютъ. Кроинъ эта отвратительна и она же достойна обожанія, какъ символъ Христа-Спасителя, сплющъ горячій, струящійся».

Бѣдность высока по личными качествами бѣдныхъ, а божественными свойствами своими. Это — жицвал, метафизическая реальность. Это — кровь, текущая въ страждущихъ, распятыхъ членахъ. Но новь эта застыла. Грѣховное человѣчество претворило ее въ знакъ тяжелый и неумолимый, какъ Смерть. Деньги — это кровь Иисупителя. Деньги — это жизненная сила Бѣднаго. Это — эмблема богатства, которое дѣлить людей на имущихъ и неимущихъ, на рабовъ и властителей. Деньги — евхаристичны. Питаясь плотью

и кровью Бѣднаго богатый єсть, по сло-вамъ Св. Павла, свой судъ, свое осужденіе. Отсюдаель не заключить, что Леонъ Блуа емотрѣть на всѣ современные вопросы исключительно съ точки зрѣнія теологической. Его пониманіе Страданія его метафизика Бѣдности, его мистика Денегъ не только поражаютъ, но и убѣжддаютъ. И стыду дѣлается за вѣкъ, который пронесъ мимо писателя и мыслителя такой величины, какъ Леонъ Блуа, почти не замѣтивъ его, между тѣмъ какъ этотъ же вѣкъ таикъ усердно кадилъ передъ вершинами ничтожества, учижающими искусствомъ и разумъ человѣческій. Тотъ, кто отираетъ книгу Леона Блуа, — не станетъ читать Анатоля Франса. И никто не посмѣетъ сказать, что французская мысль спектична и атеистична, когда узнаетъ всю подлинную силу и исподобимую жизненность ея, выразившую себя у такихъ писателей какъ Жозефъ де Мэстръ, Бодлеръ, Эрикъ Элло и Леонъ Блуа.

Леонъ Блуа былъ жертвой заговора молчанія, преслѣдовавшаго его вълить до смерти. Онъ терпѣлъ болѣнную нужду, часто въ самомъ необходімомъ, почти во всемъ, кроме друзей. Моральное вліяніе его на людей, слѣдовавшихъ за нимъ было очень велико. Не будь преувеличеніемъ сказать, что почти весь пламенныи католицизмъ новообращенныхъ послѣднаго времени, тѣхъ, кто отдали Богу все, не допуская никакихъ ограниченій, никакихъ сдѣлать какъ въ жизни духовной, такъ и практической — весь, этотъ католицизмъ свидѣлъ съ Леономъ Блуа. Всѣ, идущіе за нимъ — это люди влюблѣнныи въ Бога. Религіозная жизнь ихъ, по сигналу Маринуара, смѣло завоевываетъ область за областью. Мы, духовныи наслѣдники его, беззносною благодати Леонъ Блуа. Не мы естачемъ обвинять его въ томъ или иномъ преувеличеніи, несправедливости, въ излишней строгости, въ тѣхъ или иныхъ ошибкахъ. Мы предоставляемъ это разумной критикѣ. Нашей задачей было дать, хотя бы въ краткихъ чертахъ, портретъ писателя — про-рона и сдѣлать общую характеристику міросозерцанія этого слѣпого, ощущенію предущаго въ сіяніи Свѣта.

Станиславъ Фюмъ.

# СОВРЕМЕННЫЯ ТЕЧЕНИЯ ВЪ КАТОЛИЧЕСТВѢ И ПРОТЕСТАНТИЗМѢ ВЪ ГЕРМАНИИ.

Усиление религиозного интереса явилось въ Германии однимъ изъ слѣдствій войны и связанныхъ съ нею потрясений. Христианство для многихъ опять вдвинулось въ центр поля духовнаго зренія и потребовало владычества надъ жизнью. Раскрылось опять для взора многихъ, что оно не традиціонный иерархіонъ, не часть унаследованаго уклада, а мощная сила, творящая жизнь и дающая жизнь. Это оживленіе религиозныхъ запросовъ, это углубленіе, интенсификація религиозной жизни коснулось и протестантскихъ круговъ. Въ частности протестантизмъ оказалось въ Германии въ особенности тяжелымъ положеніемъ. Его расщепленіе, дезинтеграція, распаденіе на отдѣльныя, мало связанныя между собой единицы достигло своего апогея. Когда кончилась нѣсколько деспотическая опека государства надъ протестантскими церквами, этотъ внутренній распадъ, ясный вполнѣ уже и раньше, всталъ особенно ярко передъ глазами. Дальше въ разрозненности вѣрующихъ между собою, въ безмѣрной субъективизаціи религіи, въ обмирщеніи иѣры, въ напитуляціяхъ ея передъ такъ называемыми «научными міросозерцаніемъ» или было нельзя. Показательна въ этомъ отношеніи истройная неразбериха протестантского либерального богословія (которое до совсѣмъ недавнаго времени было господствующимъ), этотъ высший предѣлъ религиозного оскуднія и рационалистической баниализаціи религіи. Плоекія баштанности, не требующія вѣры, не требующія подвига, подъема надъ уровнемъ эмпірическихъ — житейской срецы, но не могущія поэтому и захватить душу — вотъ къ чему нерѣдко сводились протестантскія проповѣди и самодоволыя вѣщаній многихъ иорифеевъ протестантской богословской науки. Съ высоты своего величія съ оскорбительной и тупой синхронительностью судили нѣкоторые изъ нихъ напр. объ ап. Павлѣ, считая его суетѣріемъ и съ современной точки зренія, конечно, наивнымъ и отсталымъ евреемъ, полнымъ равнинистическихъ или эллинистическихъ

предразсудковъ. Современность, das «Moderne» — вотъ новый идолъ, котораго выдвинуло это чахоточное, упадочное по-котѣніе, увѣренное почему-то, что еходство съ ними, съ представителями этой «современности» есть что-то само по себѣ положительное, заслуживающее похвалы, могущее быть мѣриломъ оцѣнки. Смѣшное самомнѣніе! Съ высоты этого либерального самомнѣнія ученѣйшій Наглаекъ покровительственнико треплетъ по плечу Аоднасія Великаго или въ словахъ, полныхъ глубокой нетерпимости, осмѣшиваетъ сияющійшиа основы міросозерцанія и вѣры Восточной Церкви, (срв., напр. его «Dogmengeschichte», Bd. 11, 1909, стр. 59).

Но что же? Прошла волна, подули вѣты, перевернулась страница, и гордое зданіе либерального богословія во мно-гомъ, именно, въ своемъ горделивомъ міросозерцаніи, выдавшемъ себѣ за послѣднее слово мудрости человѣческой (не говорю о наукахъ заслугахъ его, ибо невозможно отрицать великихъ, чисто-научныхъ заслугъ его) оказалось похожимъ на кучу опавшихъ листьевъ. Смѣшная иронія судьбы! Тѣ, которые обоготворяли «современность» одряхлѣли и сморклись подъ вліяніемъ новой «современности», нового времени, нового духа\*).

Но не одна лишь мода смѣшила другую (конечно, есть и мода въ пониженіи увлеченій религиозной фразеологіей и въ склонности къ экстатичности — сенсаціонной религиозности), проенулись съ большой силой вѣчныя ключи, бывающіе въ человѣческой душѣ, и которые пытались было завалистъ рационалистичекіи — либеральныи мусоромъ, проенулась жажда живой и могучей вѣры. И оказалось, что не устарѣла еще проповѣдь, которая всегда остается камнемъ преступленія для мудрецовъ и еовопросниковъ вѣка сего — древне — христіанская проповѣдь ис только о распятомъ Учителѣ, по и о

\*) Срв. напр. еще типичныя мысли въ этомъ духѣ въ книжкѣ О. Ріергъ Weltliches Christentum, 1924, стр. 6, 7.

Воскресшемъ Господъ, разорвавшемъ оковы смерти, проповѣдь изъ которой родилось христіянство.

Человѣческому усмотрѣнію или настроению, крайнему субъективизму, субъективизаціи и распылению религіи противополагается Объективное, Исконні-данное, Божественное и Превосходящее. То, или вѣryе Тотъ, Кто абсолютно превосходитъ человѣка, переда Кѣмъ ему остается только смиренно склониться и принять Его наky высшее, какъ единственный источникъ жизни, какъ нѣчто безмѣрно несознанное и абсолютно данное. Этотъ трепетъ сознаніи близости Божіей, подобный трепету Монея при купинѣ, даетъ смыслъ всей религіозной дѣятельности Karl'a Barth'a («Der Romerbrief», 2-ое изд. 1923 г. «Die Auferstehung der Toten», 1924), Tigrayen's'a и Gogarten'a; стремящихся изнутри возродить протестантство. Почти ветхозавѣтной пророческой силой вѣть со страницъ Gogarten'a (см., напр. его статью «Der protestantische Mensch» въ «Der Luther», Jahrbuch der Schule der Weisheit», 1924).

Человѣкъ-червь и прахъ передъ Богомъ. Это — не гордое, титаническое — «я», стремящееся обнять весь міръ, творчесное, горделивое «человѣческое «я» романтиковъ, идеалистовъ и декадентовъ. Это — та рука «я», подчиненное, зависящее, обусловленное, сътворенное, ищущее. Но въ этомъ и его достоинство, его высшее достоинство и чѣмпость: оно — творение Божіе («Was es ist, ist es nicht auch sich, nicht aus der vermeintlichen Schopferischen Kraft des Ich. Was es ist, ist es ganz allein aus dem Schaffenden, es durch sein Wort ins Lebend rufenden Du Gottes. Es ist also nicht das schopferische Ich. Aber es ist mehr als das: es ist das von Gott geschopfene Ich»). — «Der protestantische Mensch», стр. 59). И еще болѣе: оно есть падшее твореніе. Поэтому лицъ одно остается ему: сознать, безпрерывно сознавать свое паденіе и грѣхъ и вину и безпрерывно трепетать и склоняться и смиряться передъ Богомъ и передъ безмѣрнымъ таинствомъ Вочеловѣчения и Прощенія.

Это есть возвращеніе къ истонамъ протестантизма. Но нѣчто осталось закрытымъ для этой глубокой религіозности: пониманіе космического значенія христіянства и духъ вселенскости. Сознаніе, что не однѣ мы идемъ къ Богу, а вмѣстѣ съ братьями — болѣе того, вмѣстѣ со всему

тварью. Сознаніе, что воскресеніе Христово есть начало новой твари, нового міропорядка, уже совершившійся прорывъ вѣчной жизни, сѣмѧ вѣчной жизни, побѣды надъ смертью, уже заложенное въ міръ и материю. Религія Гогартина узно индивидуалистична; освящеіе твари и міра для него непрѣемлемо: отъ носмическихъ горизонтовъ оно отворачивается (носмическое значение воскресенія Христова ощущалъ отчасти Karl Barth см. его «Die Auferstehung der Toten»); духъ Церковности ему непонятенъ.

Между тѣмъ послѣ вѣковъ крайняго развитія религіознаго индивидуализма все сильнѣе и сильнѣе пробундается и въ Зап.-европейскомъ человѣчествѣ сознаніе съ одной стороны носмичности христіанства, а съ другой важность великаго общенія, великаго союза любви, важность Церкви. Это соотвѣтствуетъ наѣтъ разъ и стремленію нового врсмени воспринять и осмыслить всее богатство міра, вырваться изъ оковъ однобокаго, абстрактнаго спиритуализма или сухого наитовскаго идсализма, раздвинуть рамки бѣднаго человѣческаго «я», не игнорировать высокомѣрно міръ, тѣло и материю (а антиподомъ этой отвлеченности является безудержный материализмъ массы), но и ихъ осмыслить, обосновать религіозно. Эта тенденція нового врсмени — стремленіе къ икіону, конкретному, объективному, къ живой великой органической жизни цѣлаго, сознаніе метафизической чѣмпости міра и красоты міра, восторгъ передъ просторами великой жизни и міровой, въ которой укоренино и каше «я», паюсь космического, конкретнаго, органическаго икіонаго, паюсь реабилитацией материи и природы — эти тенденціи нового врсмени, глубоко занокопыя и кснскоренимы изъ глубинъ человѣческаго духа, по проснувшимся теперь съ особой силой, находятъ себѣ выраженіе и въ новой виталистической онраскѣ естествознанія, и въ органической философіи Driesch'a и въ ученіяхъ различныхъ послѣдователей Bergson'a, и въ ярно-космическомъ чувствѣ новой поэзіи и — съ особенной силой въ такъ называемой «Jugendbewegung» съ ея стремлениемъ реабилитировать и идѣи, нравственію освѣтить значеніе тѣла и видимой природы. Эти естественные тенденціи человѣческаго духа идутъ ка-встрѣчу тому, что можно назвать «христіанскимъ реализмомъ» и что есть исконная черта христіянства. Господь есть Спаситель въ сего естества нашего. Окъ не

возгнушался пріять ялотъ нашу: «Слово плоть бысть», Онь воскресъ Своимъ проевлавленнымъ тѣломъ, «первенецъ мертвыхъ бысть», ойтъ есть «Спаситель и тѣла». Не однобокаго, урѣзанаго человѣка спасаетъ Онь, а въсего человѣка, весь міръ, всю тварь, котораго до нынѣ стенасть и томится, ожидая грядущаго откровенія, «свободы славы сыновъ Божіихъ». Этотъ духъ христіанскаго реализма, почти отлѣтвішій совершенно отъ протестантства, еще живеть не только въ Православіи, но и въ Католицизмѣ. Отеюда понятіе усиленнаго интереса къ католицизму въ протестантскихъ кругахъ, утомленныхъ субъективностью и самозамкнутостью и сухой отвлеченностью религіознаго субъекта, японитно, наряду съ этими интересами пробужденіе такъ сказать (хотя это не точное обозначеніе) «католицирующихъ тенденцій» (вѣрище было бы сказать: тенденцій къ христіанскому реализму) въ средѣ этого самаго протестантства \*), и паконеъ, въ связи съ мощью наростающими потребностями времени, японитъ и сильный подъемъ религіознай жизни и усиленное ярбужденіе «реалистической», космической, вселенской идсологіи въ иѣдрахъ и самого католицизма.

О вѣтильихъ успѣхахъ, завоеваніяхъ католицизма, главы, образомъ въ Германіи, наприм., статистику необычайно быстрого роста монашескаго движенія («der tollatistische Frühling») въ связи съ отпавшими теперь запретами и ограничіями со стороны государства, или бѣглую характеристику движенія среди католической, въ частности университетской, молодежи — даетъ яочительный свѣдѣніи, очинъ цѣнная, но написанная въ довольно исклю-  
сладиомъ тоиъ, не безъ иорывающейся порою протестантской нетерпимости, книжка яроф. Н. Hertmelink'a «Katholizismus und Protestantismus in der Gegenwart»

Характеренъ повышенный интерес къ изученію католицизма, проявляемый протестантами. Отвѣтъ на этотъ интересъ пылаетъ между прочимъ фундаментальная книга проф. F. HELLER'a «Der Katholizismus, seine Idee und Seine Erscheinung», Munchen, 1923. 704 стр. Самъ бывшій католикъ, по перешедшій въ протестант-

\* Изъ пробудившагося болѣе живо интереса къ идеѣ Церкви выросло между прочимъ и изслѣдованіе Fraugott Schmidt'a *Der Leib Christi* (объ ученіи ап. Павла о Церкви).

ство, Heiler знаетъ католицизмъ не только извѣтъ, но и изнутри, ибо вырость въ немъ, и это даетъ большую объективность, размахъ и религіозную цѣнность его изложенію. Характеризуя отрицательныя, непріемлемыя для настѣй стороны католического духовнаго уклада (легализмъ, юридизмъ, стремлѣніе къ излишней рационализации вѣры и. т. д.) онъ сочувственно и проникновенно изображаетъ внутреннюю красоту церковной жизни, духа церковности —стройную законченность годового круга праздниковъ церковныхъ, освященіе быта и жизни черезъ таинства и обряды, духовную красоту монашества, мистику католицизма въ ся высшихъ представителіяхъ, величіе и святость таинства Евхаристіи, этого центральнаго перва, жизни Церкви. Книга Heilera написана необычайно ярко, читается она съ захватывающимъ интересомъ, съ чувствомъ эстетического удовлетворенія: при большомъ знаніи и богатомъ использованіи материала поражаетъ свободное мастерство изложенія, незагроможденность, умѣніе всегда выдвинуть и привести основную мысль.

Однако ставитъ въпросъ: не есть ли это скрытый отказъ отъ характеристики самой внутренней, основной сущности католицизма — характеризовать его лишь какъ «complexio oppositorum» (соединеніе разнородныхъ элементовъ)? Не есть ли это несоколько вѣшний подходъ къ дѣлу. Нѣть ли, можетъ, быть, одной идеи, одного внутренняго жизненнаго центра, объединяющаго всю эту разнородную пестроту явленій? Не есть ли это идея великаго строительства Церкви, или еще вѣрище великаго живого богочеловѣческаго яриципа (а не только «организаций», какъ у насъ и иногда принято опредѣлять католицизмъ), правда, съ нашей православной точки зрѣнія, пережившаго и яреживающаго извѣтную деформацію, извѣстнис преобладаніе вѣнчанія юридически скованнаго строя падъ внутренней свободы дышущей жизнью духа Церкви?

Далѣе, какъ яримпритъ глубокое христіанское благочестіе, которымъ согрѣта вѣя книга (особѣнно наapr. глава объ Евхаристіи, гдѣ, — истати — авторъ, съ особымъ сочувствіемъ говорить о нацелѣ восточной литургіи) съ весьма либеральными, я сказаль бы обыденно-либеральными взглѣдомъ на исторію раницей проповѣди апостольской и на личность Христа?

Во всякомъ случаѣ, это — глубоко значительная книга, которая многому можетъ научить, много мыслей пробудить и которая свидѣтельствуетъ (какъ и прочія работы Heile'a: «Das Geheb», 4-ое изд. 1921 г. 594 стр. «Die huddistische Versenkung» 2-ое изд. 1921 г. «Sadhu Sundar Singh. Ein Apostel des Osten, und Westens», 1924., «Die Mystik der Uponishaden», 1925.) не только обѣ изумительной эрудиціи, но и о широтѣ научнаго размаха, и о силѣ синтеза, и о крупной талантливости автора. Превосходный и живой стиль и большая легкость, я сказаль бы блестящість изложеній (удивительными образомъ сочетающаися съ эрудиціей) дѣлаетъ чтеніе ея особенно привлекательнымъ. Эта книга одно изъ крупнѣйшихъ павлій научно-религіозной литературы послѣдніхъ лѣтъ.

Перехожу къ тому, что пишутъ католици о себѣ, или вѣрѣ: что они пишутъ не столько обѣ эмпірическому состояніи католицизма, сколько о смыслѣ Церкви, смыслѣ Церковности и благодатной жизни Церкви.

Церковь есть живой, великий организмъ — вотъ основная мысль, проходящая, чрезъ работы аббата I. Herwegen'a, R. Guardini, Th. Michels'a, H. Platz'a и другихъ представителей этой мощной религіозной волны, связавшой съ такъ называемымъ «литургическимъ движеніемъ», мысль, глубоко близкая и дорогая и намъ. Въ всіи-комъ организмъ Церкви осуществляется освященіе твари, во всій ея полнотѣ — въ ея духовной и тѣлесной природѣ. Паволь христіанскаго реализма, признаніе цѣнности и матеріи и тѣла, освященіиъ воплощеніемъ Богочеловѣка, проиницать поэтому все это глубоко-церковное направленіе католической мысли. «Христосъ освятилъ матерію», пишетъ напр. Hans Andre въ своей замѣчательной книжкѣ «Die Kirche als Keimzelle der Weltvergottlichung» (Leipzig, 1920), «черезъ воспріятіе ея въ человѣческую природу Своей богочеловѣческой Личности. Такимъ образомъ Онъ сталъ «главою всего космоса», трансцендентной «энтелехіей», въ которой органически объединена вся природная дѣйствительность, покоряя волѣ Господней» (стр. 84). Здѣсь мы имѣемъ космический размахъ религіозной мысли, близкій и понятный духу Православія.

Итакъ, Церковь освѣщаетъ всего человѣка, не только сго духъ, но и тѣло: въ этомъ — смыслъ вѣтшніхъ церковныхъ обрядовъ, въ которыхъ участвуетъ и тѣлес-

ная сторона человѣка. Это — какъ бы школа просвѣтленной тѣлесности, все тѣло человѣка воспитывается такимъ образомъ къ одухотворенности къ истинному благообразію, въ церковномъ обрядѣ и таинствѣ оно становится послушнымъ орудіемъ, проводникомъ иносительемъ высшихъ благодатныхъ силъ; это есть своего рода «литургическое воспитаніе» («Liturgische Bildung» по Guardini), въ этомъ педагогическое значеніе, въ этомъ смыслѣ литургія, стремящая привести къ Богу всего человѣка, во всій полнотѣ естества его, во всемъ его жизненномъ богатствѣ, а въ иемъ и черезъ него и всю тварь. \*)

Высшее же проявленіе этого освященія тварного, земного божественнымъ и небеснымъ есть таинство Евхаристіи \*\*). Въ таинствѣ Евхаристіи мистическая жизнь Церкви какъ великаго вселенскаго, всеобъемлющаго организма проявляется съ наибольшей силой. Недаромъ поэтому оно — центръ жизни Церкви. Недаромъ поэтому такъ проникновенно, съ такимъ трепетомъ и любовью говорятъ о таинствѣ Евхаристіи и Idefons Herwegen, и R.

\*) Обѣ этомъ такъ пишетъ Romano Guardini: «Liturgie ist kein blosses Denken, kein blosses Fühlen; es ist in erster Linie Werden, Wachsen, Reifen, Sein. Liturgie ist ein Werden zur Fülle, ein wachsen zur Reife. Alle Natur soll hier erwachen, von der Gnade ergriffen, überbildet, verklärt werden...» и еще: «Die Gesamtheit der Schöpfung, hereinbezogen in das Gebetsverhältnis zu Gott; die Fülle der Natur, geweckt und verklärt durch die Fülle der Gnade; organisiert durch des dreieinigen Gottes Lebensgesetz.....das ist Liturgie.

Liturgie ist die erlöste, betende Schöpfung denn sie ist die betende Kirche» («Vom Sinn der Kirche», 1923, стр. 17, 18. срв. его же «Liturgische Bildung», 1923); далѣе статью Alfons'a Adams'a «Die Gestaltung des Lebens durch die Liturgie» въ сборнике «Das Siegels (ein Jahrbuch Katolischen Lehens)» 1925.

\*\*) Такъ напр. говорить обѣ этомъ Hans Andre: «Irdischer Mittelpunkt dieses mystischen im Weltlogos verhündenen Universums ist die Eucharistie, durch die der Gottmensch selbst in eine entelechetsch-organische Verbindung mit uns tritt»... («Die Kirche als Keimzelle der Weltvergottlichung», стр. 85).

Guardiani, и Hans André, и Thomas Michel, ибо оно — Святая Святыхъ ихъ вѣры и міросозерцанія. Недаромъ поэтому весь этотъ религиозный подъемъ, все это движение, связанное тѣснѣйшими узами съ бенедиктинскимъ монастырём Maria Laach (около Бонна), однимъ изъ значительнейшихъ и привлекательнейшихъ центровъ религиозной жизни Германии и съ его аббатомъ I. Hergewesomъ, носитъ название «литургического»: ибо оно родилось изъ литургіи и благоговѣйшаго созерцанія таинства Евхаристіи и питается имъ. И гранитную здѣсь въ есмы истокамъ, католицизмъ оправдываетъ себѣ прежде всего католійский міротворческий организъмъ, начи Церкви иже, а не такъ юридическую организацію. Отсюда опредѣленій контрастъ этого ученія и тому, что можно назвать политическими или іскусственными, дипломатическими — засовательными аспектами католицизма. Отсюда и горячесъчувствіе ряда представителей этого движенія къ міросозерцанію нашего Православія, съ его космической установкой зреінія, со всѣмъ его духомъ дрえяного христіанства и дреене-христіанскаго реализма, съ его несравненной радостью о Воскресіи Господѣ и о победѣ надъ смертью съ красотой нашихъ дрえальныхъ литургій, въ которыхъ ярче еще выступаетъ духъ единства, духъ соборности, духъ дрезнѣй Церкви.

Такъ молодой ученый монахъ бенедиктинского ордена Dr. phil. P. THOMAS MICHELS изъ аббатства Maria Laach пишетъ въ своей статьѣ въ «Literarische Beilage der Kolnischen Volkszeitung» (11 дек. 1924 г. по поводу моей книжки «Ostkirche und Mystik»): «Мы иногда, можетъ быть, слишкомъ мало думаемъ о томъ, какія незамѣтныя цѣнности утратилъ Западъ черезъ разрывъ своей съ первой настѣнницей дрѣяного эллинистически-христіанскаго духовнаго міра, т. е. съ Восточной Церковью. Зрѣло вѣвѣсивъ всѣ моменты, мы склонны думать, что Западъ больше нуждается въ Востокѣ, чѣмъ Востокъ въ Западѣ. Ибо, тогда какъ западный человѣкъ по всей своей духовной структурѣ болѣе склоняется къ подчеркиванію практического-правственія и въ области религіи, восточный христіанинъ, по самой природѣ духа своего, гораздо легче поддается къ высотамъ созерцательно-мистической жизни, которая какъ разъ глубочайшимъ образомъ питается изъ богослужебно-тайнодѣйственной жизни Церкви...

Западъ съ тѣхъ поръ, какъ онъ пересталъ испытывать восполяющее и углубляющее воздействиѳ Востока все больше стала отходить отъ собственнаго прошлаго своего въ первомъ тысячелѣтіи. Особенно въ области літургической жизни можно раскрыть это съ неопровержимой убѣдительностью. Нынѣ, когда Западъ, посѣтъ безпримѣрнаго заостренія въ теченіе послѣдніхъ вѣковъ субъктивно-индивидуалистического начала во всѣхъ дѣйствіяхъ духовной жизни, снова начинаетъ искать сверхлично-объективной дѣйствительности въ его огнѣ образуется изъ Востокъ». Въ разбираемой книжкѣ съ духомъ Восточной Церкви находятъ себѣ опредѣленіе подтверждѣніе идеи літургического возрожденія, какъ онъ въ теченіе уже ряда лѣтъ представлена нынѣ аббатомъ монастыря Maria Laach Ildefonsomъ Hergewesomъ, и удивить это можетъ лишь того, который не видитъ, въ какой высокой степени Восточная Церковь, равно какъ и бенедиктинская община, сохранили богослужебное наслѣдіе рапнаго христіанства.»

Если представителямъ этого органическо-церковнаго направления въ католицизмѣ слышатся столь привлекательныес для нихъ и родственныес тоиа въ міросозерцаніи и жизни Православной Церкви, то неудивительно, что и православному сердцу чуются глубоко-родственныя вѣяния въ писаніяхъ этихъ представителей католической мысли. Развѣ не близкіе памътона слышатся въ словахъ H. Platz'a, когда онъ опредѣляетъ основную тенденцію католического міросозерцанія какъ «Theozentrischer Realismus» или, когда онъ говоритъ, что католикъ старается взглянуть на міръ, исходя «отъ Вышшаго и Всебыщаго», т. е. отъ Бога и отъ органическаго объединенія всѣхъ въ Богѣ (etwa kann.... sagen, dass der Katholik die Welt von oben und vom Ganzem her zu sehen und zu gestalten sucht).... въ его статьѣ «Katholizismus als Aufgâlde» въ «Der Leuchter», 1924 г. стр. 82). Ildefons Hergewen пишетъ о Царствѣ Христа въ літургіи (статья «Christi Koenigreich in der Liturgie» въ сборникѣ его статей «Alte Quellen neuer Kraft», 1920), и мы ощущаемъ въ цитируемыхъ имъ латинскихъ церковныхъ гимнахъ и сго проникновенныхъ комментаріяхъ къ нимъ дыханіе того же духа, который живеть и въ нашихъ дивныхъ літургическихъ пѣснопѣніяхъ и возгласахъ: «Се бо входитъ Царь Славы,

се жертва тайная совершена дариносится», «Благословенно Царство Отца и Сына и Святого Духа»... А когда R. Guardini пишет о Церкви: «in dem Mass bin ich christliche Personlichkeit, als ich Glied der Kirche bin, und die Kirche in mir lebendig ist \*») Spreche ich zu ihr, dann sage ich in einem ganz tiefen Verstaude nicht «Du», sondern ich («Ich» \*). Sind diese Dinge mir angesgangen, dann ist mir die Kirche nicht mehr geistige Polizei, sondern Blut von meinem Blut, Fülle, aus der ich lebe \*») («Vom Sinn der Kirche», стр. 33), то не родственны ли это нашему духу тона, не кажется ли, будто мы слышим вдохновленные слова Хомякова, что Церковь для нас не идущий авторитет, а внутренний принцип жизни, потокъ обсыпающей нас благодатной жизни? И съ этой точки зрения знаменательны призывы, доносящиеся съ этихъ страницъ, — отказаться отъ выдвижания на первый планъ вѣщественно-юридической, организационной стороны въ восприятии Церкви, въ ущербъ индивидуальному, органическому началу, отъ выдвижания на первый планъ вѣществъ формъ и схемъ въ ущербъ внутренней, живой сущности. Кажется еще одинъ шагъ — и католическая юрисдикция Церкви преодолѣна и преграды между нами пали.

\* Со временемъ Тридентского собора, пишет R. Guardini, вместо болѣе древняго представления о Церкви какъ мистического организма «corpus mysticum», «rat der Kirchenrechtlichen Begriff einer geordneten «Gesellschaft», doch passt er von der Kirchlichen Seinsfülle nur das Aussere. Auch besitzt er geringere religiöse Fruchtbarkeit. Er stellt wohl die starken Kräfte des Politischen und Rechtlichen der Zucht und Trennung in das Reich — Gottes — Verhältnis dar, lässt aber die tiefsten religiösen Kräfte nicht recht aufkommen. So lang er vorherrscht, fehlt im Kirchenbewusstsein gerade jenes Lebendige, das liturgisches Verhalten trägt. Anzeichen sind aber da, dass auch diese Zeitweise zurückgedrängte Vorstellungreihe Saint dem zu ihr gehörenden Lebensorge wieder erwacht. Die aufs Lebendige und Organische gestellte Geistesrichtung, unserer Zeit und ihr starkes Gemeinschaftsbewusstsein deutet darauf hin. Und Bücher wie Andres «Kirche als Keimzelle der Weltvergöttlichung» «verheissen Grosses» (Lit. Bildung и passim) стр. 59.

Поэтому такъ близки намъ эти духовныя течения въ Католичествѣ. Замѣчательная книжка Hans'a André съя все-проникающей идеей вселенности, космичности спасенія, освященія, болѣе того — «обоженія» твари (опыт употреблять какъ разъ это излюбленное понятіе восточныхъ нашихъ отцовъ и учителей Церкви) могла бы быть весцѣю написана и православнымъ. Но тѣмъ не менѣе и сторонники літургического движенія продолжаютъ съ рвущей преданностью держаться за авторитетъ Рима и вмѣстѣ съ тѣмъ и за представление о Церкви какъ обѣ авторитетъ, какъ о чёмъ то чemu подчина и отдельная личность, т. е., стало быть, какъ о чёмъ-то для ся вѣнчанемъ. \*)

Знаменательны во всякомъ случаѣ эти съ такою силой проснувшіяся, глубоко-церковныя духомъ исполненные вѣянія въ католицизмѣ. Назрѣваютъ, повидимому времена ко взаимному пониманію. Если духъ жизни преодолѣть въ католицизмѣ духъ юрисдикціи и если движеніе это распространится, то все живѣе и все съ большей полнотой смоюсь мы ощущать другъ друга братьями по духу.

Хотѣлось бы привлечь вниманіе еще на нѣкоторыя книги, связанныя съ этимъ движеніемъ. Такъ на весьма содержательный и привлекательный духовный ежегодникъ «Das Siegel (ein Jahrbuch des Katholischen Lebens» издаваемый друзьями аббатства Maria Laach подъ ред. R. Thomas'a Michels'a (пока вышелъ первый томъ — 1925) Здѣсь интересны превосходныя ритмические переводы ряда древнехристіанскихъ греческихъ молитвъ — гимновъ Григорія Богослова, молитвы вечерней «Свѣтъ Тихій Святыхъ славы» и дѣвъ особенно значительная статья — вступительная («Das Siegel. Zur Einführung in das Jahrbuch»), дающая весьма тонкую и мѣткую характеристику современного духовнаго состоянія Германии и статья A. Adams'a о воспитательномъ значеніи літургіи. Далѣе очень цѣнна серія популярныхъ и популярно-научныхъ работъ по літургіи, издаваемыхъ при аббатствѣ Maria Laach подъ ред. аббата Herwegen'a

\*) Срв. напр. R. Guardini, «Vom Sinn der Kirche»: «Die Kirche hat Befehlsgewalt gegenüber dem Einzelnen. Sie ist Autorität. Und so sehr die einzelne personallichkeit sich Gottunmittelbar Weiss.... trotzdem ist der Kirche untergehen als wie Gott». (стр. 29, 30; курсивъ мой).

«Ecclesia orans» (у Herder'a, въ Фрейбургъ), гдѣ особенно значительны съ научной точки зренія книжки P. Odo Casd'a и проф. Baumstark'a, посвященные таинству Евхаристии и развитию литургии. При аббатствѣ выходить и интересная серія: «Liturgische Volksbüchlein» избранныя (въ немецкомъ переводе) мѣста изъ католическихъ богослужебныхъ текстовъ, относящихся къ освященію церковному отдельныхъ важнейшихъ моментовъ въ жизни человека, подъ елѣд. заглавіями: «Mutter und Kind», «Frohe und ernste Tage», «Auf dem Wege des Friedenseins Reisebüchlein», «Die heilige Taufe», «Das heilige Sacrament der Ehe» и. т. д. Идея церковного освященія жизни во всѣхъ ея отдельныхъ проявленіяхъ является вообще вдохновляющей струей всего этого «литургического движенія».

Въ связи съ этими усилившимися стремленіями къ органической церковности, какъ въ католическомъ, такъ и въ протестантскомъ мірѣ, все ясѣѣ обрисовывается возможность благотворного ноздѣйствія духа Православія, православія воскріялія Церкви и мистической идзини Церкви — великой, свободной, органической соборности тѣла Христова — на западный христіанскій міръ. Особенно явственно выступаетъ это на однозначнѣй, глубоко близкаго намъ по своимъ устремленіямъ, зародившагося изъ иѣдри протестантизма, но стремящагося вернуться изъ жизни Вееленской Церкви: къ еп. іерархическому строю съ апостольскимъ пресвѣтствомъ рукоположенія, къ ея жизніи таинствъ, къ ея освященію жизни и также и тѣла, къ ея христіанскому реализму, къ космическому, соборному размаху ея мірооозерцанія, къ еп радости о Воскресеніи Господа и чистотѣ избавленія и обоженія всей твари. Идея или вѣриѣ мистическая дана по Церкви, объединяющая горнѣе и инижнѣе, ближнѣе и дальнѣе, ставится этими движеніемъ («Hochkirchlich — Oekumenischer Bund» называется онъ и органомъ своимъ имѣть въ высшей степени замѣчательный и высоко интересный журналъ «Una Sancta» \*) во главу угла, но понимается эта

церковность отнюдь не какъ нѣчто связанные съ вѣнчаниемъ подчиненіемъ одному авторитетному центру — Риму, а близко къ православной точкѣ зреній. \*\*) Ибо Церковь до сихъ раздѣленія является нормой для ихъ стремлений.

Интересна та опредѣленість и емѣльность, съ которой констатируется этимъ дниженіемъ основной недугъ протестантства: безграничный индивидуализмъ: «Hier muss die Reform einzetsen; das Verständnis für die Kirche muss wieder geweckt, die Hochschützung der Kirche als sichtbarer göttlicher Heilsanstalt muss wieder belebt werden».... (Вотъ тутъ-то и должно произойти обновленіе: опять должно быть пробуждено пониманіе значенія Церкви, опять оживлено высокое почитаніе ея какъ видимаго божественнаго установленія, по-моему строительницы спасенія нашего).... «Una Sancta», 1925, №4, стр. 59.). Въ связи съ этимъ основными заданіемъ своимъ, Hochkirchlich — Oekumenischer Bund считаетъ свою обязанностью «выступить за возстановленіе достоинства древней нераздѣльной Церкви тамъ, где оно подверглось забвѣнію, имеющіо:

1. За возстановленіе авторитета Христомъ установленнаго святонаачалія церковнаго (heil. Anltcs der Kirche) и епіс-копѣстаго строя съ апостольскимъ пресвѣтствомъ.

2. За признаніе объективнаго характера св. таинствъ и за тщательное подготовленіе вѣрующихъ къ пріятію ихъ во спасеніе и на пользу.

3. За возстановленіе древне-христіанской литургіи, въ особенности же за возстановленіе значенія таинства Евхаристии какъ центра и основы всей богослужебной жизни христіанской». («Una Sancta» №1, стр. 3).

Недаромъ поэтому изъ томъ же первомъ № своимъ печатаетъ «Una Sancta» выдержки изъ 95 тезисовъ пастора Hanssen'a (протестанта) по вопросу о реформации протестантизма (обирадованныхъ имъ въ 1917 году — годъ 400 лѣтнаго юбилея реформации) и всецѣло присоединяется къ нимъ. Приведу нѣкоторые, наиболѣе характерные изъ этихъ тезисовъ:

адресъ редакціи: prof. Dr. v. Martin, München, Parzivalstr. 19.

\*\*) Нѣкоторый уклонъ къ католич. точкѣ зреній или нѣкоторая неясность ощущается нами въ тѣхъ мѣстахъ, где говорится о Церкви какъ обѣ авторитетѣ.

\*) Выходитъ въ Германии съ января 1925 г., пока (июнь 1925 г.) вышло 5 №№; адресъ конторы журнала: Berlin, Charlottenburg, 4, Kantstr. 9-A, Geschäftsstelle des Hochkirchlich — Oekum. Bundes;

4. Реформація можеть по праву бути названа десформацієй, ібо єя добрий на-  
мірній въ значітльпій стеснії закон-  
чилася фіаско.

5. Ресформація Церкви була тогда не-  
обхідна, по юриспідішна була неудача.

8. Существеній признакъ Церкви Ісуса  
Христа — ея каооличность (соборності).

10. Поекольку протестантскія церкви  
потеряли сознаніе каооличності (собор-  
ності), постолку отпали опів оть істинної  
Церкви Христової.

19. Істинна, каоференція Церкви, можеть  
быть лиши однією не м'яніється въ течеіс  
временъ, алеъ и Источникъ ея непрелож-  
жень, что давало спасеніе іервымъ христіа-  
намъ, то и нась дастъ спасеніе.

20. Все, что дали засі сдѣлать Божественний Спаситель, им'еть не юндивідуаль-  
ное лиши значеніе, а соборное и всеобще.

22. Церкювъ есть тѣло Господнє; это  
не членъ Церкви, туть не членъ тѣла  
Христова.

27. Признатавать Свящеіе Писаніе за  
единственный источникъ познанія и за  
единственную норму есть односторонність».  
п. т. д. (см. «Una Sankta» №1, стр. 10-11).

Однако и на положительную роль про-  
тестантізма въ пробужденії и углубленії  
религіознаго чувства не закрываютъ глазъ  
участникъ.

Но не столько полеміческая сторона, м'ятная и убѣдітльна съ точки зрѣнія Православія, интересна и привлекательна въ этомъ движениі, сколько, повторю, его положительный ладъ объективности, паоюсъ соборности, космического юниманія христіства. Въ связи съ этимъ углубляется пониманіе Всекрессіїи Христова. «Мы усматриваемъ въ паехальному событиї тотъ путь исторіи, въ которому только и открывается смысль исторіи \*). Въ всекрессіи Христъ ладіїш міръ въ потсіїи ужсъ возстановлеиъ, уже достичъ совершенства... А нась по-  
лідняя отдаленія цѣль всего земного  
развитія раскрывается намъ въ паехальному событиї претвореніе (и е  
только) всего земного че-  
резъ Христа и полное его  
объединеніе съ Божествен-  
нимъ \*\*) путемъ смерти и всекрессіи.

\*) Курсивъ автора.

Болѣс ясно опредѣляется для нась  
эта цѣль творчнія чрезъ фактъ  
полаго, т. е. тѣлеснаго вос-  
кресенія Іисуса, фактъ, который  
отжившимъ тенерь поколѣніемъ не м'огъ  
быть болѣе ясніть во всемъ централь-  
номъ значеніи его, иныѣ же опять вос-  
принимаються какъ самое важное  
во всесмъ этомъ еобѣтіи \*).  
Лишь духовно-тѣлесная жизнь заслужи-  
ваетъ съ точки зрѣнія Божія илана, въ  
полномъ смыслѣ слова названія жизни.  
Линъ если Христоуетъ въ полномъ облада-  
ніи человѣческаго существо вернулся къ  
ученикамъ, скажи, лачъ тогда истинно  
возсталъ Отецъ отъ мертвыхъ. (Pfarrer  
G. Glink, йїїнхеймъ (Schweiz): «Ostern»  
«Una Sancta» 4.

Отсюда важность объективно-данного,  
важность принципа видимости и тѣлесног-  
ти и въ жизни Церкви: «Mit der sicht-  
baren Kirche etrlisch — man habe es  
wahr oder nicht — wcist auch die ursicht-  
bare. So sehr ist, einem nicht aufzuhebenden  
göttlichen Gesetz».

Направленіе христіанской мысли, сдѣ-  
лавшес, подобно разматриваемому, цент-  
ромъ и неходимъ пунктомъ своихъ чая-  
ній и устремленій воскресеніе Господа  
во ялоти, говорить намъ близкимъ и  
дорогимъ для нась языкамъ. Изъ этого  
краткаго обзора ряда современыхъ тѣ-  
чений въ западномъ христіанствѣ вырас-  
таетъ надежда, что, нась воскресеніе  
Христово явилось основой всей апостоль-  
ской проповѣди, основоположнымъ кам-  
немъ всего христіанства, такъ и теперь  
эта иѣра въ всекрессіи Господа во ялоти  
можетъ явиться той центральной базой,  
тѣмъ икнізіиальнымъ первомъ, изъ котораго  
выроетась сближеніе между собою въ  
духѣ тѣхъ, кто готовы воєкликатъ Вос-  
кресшему словами Церкви: «Поклоняемся  
святыи Твомъ всекрессію». Ибо вос-  
кресеніе Христово стало и есть осиова  
новаго мірпорядка, новаго міроозер-  
ція — изъ всекрессіи Христова органи-  
чески выростаетъ спасеніе и освященіе  
твари и жизнь Церкви.

Николай Арсеньевъ.

\*\*) Курсивъ автора.

## НЕОТОМИЗМЪ.

(Garigou-Lagrange. O. P. «Le sens commun. La philosophie de l'être et les formules dogmatiques» и Jacques Maritain. «Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre»).

Католицизмъ, несмотря на кажущуюся статичность его догматической системы и упорное противление всемъ умственнымъ движениемъ новаго времени, обладаетъ большой умственной энергией, которой оно все вновь и вновь создаетъ въ своихъ п'едрахъ умственное возрождение. Еще не такъ давно нашумѣло въ католическомъ мірѣ движение модернизма, второе хотѣло примирить католическую вѣру съ современной наукой и современнымъ обществомъ, бородесъ съ ехоластическимъ рационализмомъ, и пытались опиреться въ этой борьбѣ на иррационалистическую философию Бергсона. Блондель, Лабертониеръ, Ларуа были глаинами представителями философскаго модернизма во Франціи и они остались иѣрѣи католицизма и послѣ осуждения модернизма Ватиканомъ, въ отличіе отъ Луази, который совсѣмъ ушелъ отъ христианства. Но модернистское движение, въ которомъ были и положительные элементы, беспокойло не только Ватиканъ и вызвало противъ себя реакцію не только офиціальной церковной власти, — оно обезпокоило католическую философию мысль и вызвало противъ себя цѣлое умственное движение, которое можетъ быть названо неотомизмомъ. Движеніе это представлено во Франціи такими тошнами мыслителями, какъ доминиканецъ, Гаригу-Лагранжъ и Жакъ Маритайнъ. Католическая мысль отвѣтила на опасность модернизма попыткой создать ичто въ родѣ томистскаго ренесанса, — обновленія и развитія классического католицизма. И это классическое католицизмъ прежде всего латинское по своему духу. Германское католицизмъ, которое сейчасъ тоже очень усиливается, носить другой характеръ и отражаетъ иной духовно — культурный типъ. Св. Фома Аквинатъ и есть величайший гений и самый могущественный выражитель иллассическаго духа латинской католической ортодоксіи. Латинскій гений любитъ ясность и четкость мысли, отталкивается отъ германской и славянской туманности и не оформлена мистичности, вѣрить въ естественный разумъ, въ естеств-

енный солнечный свѣтъ мірозданія, онъ классиченъ въ сношь мышленій, не любить иррациональной романтики мысли и естественно склоненъ къ реализму, готовъ вѣрить въ реальность вещей. Почему модернизмъ вызываетъ такое беспокойство, почему латинская католическая мысль дѣлаетъ напряженія творческій умъ и опровергнуть модернизмъ, одолѣть его на философскомъ полѣ битвы? Книги Маритaina и Гаригу-Лагранжа очень много даютъ для воинственія смысла томианы, значенія философіи Св. Оомы для католической Церкви, для судьбы религіи. Это очень интересная книги, очень остро ставящія проблемы. Читая ихъ, очень сильно чувствуешь, насколько нашъ духъ не похожъ на духъ латинской. «Модернисты» въ широкомъ смыслѣ есть лишь одно изъ проявленій того духа современности, который вызываетъ энергичную реакцію неотомизма. Латинская католическая мысль въ лицѣ неотомизма испугалась разрушения религіозныхъ реальностей, испугалась разрыва съ классической античностью, столь помогающей повсюду устанавливать формы, различія и границы, испугалась гибели естественного разума и погруженія въ иррациональный хаосъ. Она умно и тонко иступила за философию здраваго смысла (*le sens commun*), какъ за вѣчную философию естественного разума, познающаго естественный міръ. И Маритайнъ и Гаригу-Лагранжъ видятъ въ новой философи, у Декарта, Канта, Гегеля, Бергсона, поступательное разрушеніе интеллекта, естественного разума. Но почему имъ такъ дорогъ интеллектъ, дорогъ не только философски, но и религіозно, почему отрицаніе интеллектуализма Св. Оомы Аквина естъ ересь, осужденная Ватиканскимъ Соборомъ? Интеллектъ для Св. Оомы Аквина былъ единственнымъ органомъ, который вопрощаетъ и возназначаетъ объективную реальности, черезъ который происходитъ соприкосновеніе съ бытіемъ. Интеллектъ въ томистской философи имѣеть конечно, другое значеніе, чѣмъ въ современной философіи. И претензіи со-

временныхъ квантіаціевъ или бергсоніанцевъ быть менѣе рационалистами, чѣмъ великий святой и мыслитель средневѣковья, конечно, смѣши. Отрицаніе и разрушение интеллекта для томистовъ есть отрицаніе и разрушение бытія, отрицаніе и разрушение религіозныхъ реальностей, исключительное вверженіе въ субъективный міръ. Интеллектуализмъ означаетъ онтологізмъ. Антиинтеллектуализмъ, прівіонализмъ есть отрицаніе религіозныхъ реальностей, замѣна ихъ религіозными переживаніями. Это и есть путь, которымъ шелъ Декартъ, перенесшій центр тяжести съ бытія на сознаніе, и Лютеръ все обратившій въ субъективную вѣру. Интеллектуализмъ обосновывается закономъ тождества. Борьба за интеллектуализмъ, за философию естественного разума и здраваго смысла превращается въ борьбу за бытіе, за объективную реальность Бога и природного міра. Не мѣняетъ только напомнить, что въ эпоху Св. Фомы Аквіната, аристотелевской философиі, которая воспринималась, какъ авероизмъ, считалась разрушающей религію и была осуждена католической церковью, а самъ Св. Фома считался крійнимъ новаторомъ, модернистомъ и даже предшественникомъ антихриста. (См. Petiot, O. P. «Saint Thomas d'Aquin. La vocation. L'oeuvre. La vie spirituelle»).

Такова одна сторона идеиоа томизма, это есть пафосъ религіознаго реализма, объективизма и онтологізма. Но есть и другая сторона, не менѣе важная. Св. Фома Аквінатъ въ классической формѣ установилъ различіе между естественнымъ и сверхестественнымъ, между творениемъ и Творцомъ, между міромъ и Богомъ. Современные томисты считаютъ это величайшимъ его дѣяніемъ. Этимъ Св. Фома опредѣлилъ и ограничилъ область естественной философиі, которая естественнымъ разумомъ познаетъ естественный міръ. Философиі не должна быть религіозной, мистической філософиі, она должна быть рациональной, естественной філософиі. Жильсонъ считаетъ Св. Фому Аквіната первымъ настоящимъ, чистымъ філософомъ послѣ заката греческой філософиі, тѣмъ какъ въ серединѣ было лишь религіозная, мистическая філософиі, т. е. теософія (см. его книгу «Le thomisme»). На ряду съ естественной філософиі Св. Фома Аквінатъ устанавливаетъ область теологии, которая имѣеть дѣло съ сверхестественнымъ откровеніемъ и дѣйствіемъ bla-

годати, и область мистики, которая есть созерцаніе Бога и сліяніе съ Богомъ. Все распределено, всему отведено свое мѣсто, получается стройная іерархическая система, въ которой не допускаются никакія смѣщенія. Св. Фома есть геній мѣры, равновѣсія, въ немъ по истинѣ есть что-то отъ античнаго духа, въ немъ нѣтъ рвавшійся безнечности. По сознанию томистовъ строгое раздѣленіе между естественнымъ и сверхестественнымъ есть кривоугольный наимень христіанств. Всѣкое нарушеніе этой противоположности между естественнымъ и сверхестественнымъ ведетъ къ пантеизму и мірообожествленію. И томисты подозрѣваютъ въ этомъ уклонъ платонизмъ. Для платонизма эпірическій, природный міръ вносятъ въ міръ идей, а идеи пребываютъ въ Богѣ, между Богомъ и міромъ нѣтъ пропасти. Это есть платоновскій онтологізмъ, который въ новой філософиі представленъ Малебраншемъ и Розмини. Онтологізмъ Розмини былъ осужденъ Ватиканомъ. Восточное христіанство, православная мысль тоже вѣдь есть онтологізмъ платоновскій, а не аристотелевскій. Томизмъ полагаетъ, что Аристотель наѣки вѣновъ установилъ основы естественной філософиі, которая познаетъ реальности, связываетъ съ бытіемъ, не допускаетъ смѣщенія между Богомъ и міромъ. Св. Фома Аквінатъ дальше развила и согласовала съ христіанскимъ откровеніемъ эту вѣчную філософию. Это есть единственная здоровая, поддерживающая энглибръ, не допускающая нрайності и срывовъ, иллесическая філософиі. Всѣкій філософскій мистицизмъ представляется томистамъ опаснымъ и порождающимъ ереси. Они боятся гностицизма, къ которому склонны были восточные учителя Церкви, Св. Климентъ Александрійскій, Оригентъ, Св. Григорій Ніескій, платоники по своей традиціи. Гностицизмъ, мистицизмъ, онтологізмъ платоновскаго типа также враждебенъ томистамъ, какъ и модернистическій ирраціонализмъ и вгностицизмъ. Свои надежды на католическое латинское возрожденіе неотомисты связываютъ не только съ упрѣщеніемъ сверхестественного откровенія и теологии его изучающей, но и съ своеобразнымъ пріятіемъ естественного міра, естественного разума, естественнаго познанія, естественной справедливости и съ этой «естественностью» связанный цивилизациі. Неотомисты разомъ и «сверхестественники»

и «естественники». Для нихъ природный міръ не есть только порождение грѣха и отпаденіе отъ Бога, но въ своей «естественности», выѣбожественности онъ имѣть вѣчное право на существованіе, оправданъ въ своей противоположности «сверхестественному», хотя и подвергается организованному дѣйствію благодати. У Марітена есть настоящій философскій патосъ, любовь къ безкорыстному, естественно-разумному знанію, есть вѣра въ справедливость и разумность естественного порядка. Неотомисты — оптимисты. Это характерная ихъ черта. Ихъ мірсоозерцаніе не трагическое. Они спасаются отъ трагизма въ своемъ классическомъ идеалѣ. Этому течению чужда апокалиптическая и эсхатологическая пастроениность. Его представители мало чувствуютъ міровую натастрофу. Они мало интересуются проблемами философіи истории. У нихъ не быть устремленности къ преобразованію міра. Это очень характерно для католической мысли.

Но неотомисты не хотятъ быть простыми реставраторами средневѣковья, они хотятъ быть по своему современными людьми, хотя и враждебны всому, что «модернъ». Марітенъ утверждаетъ, что Св. Оома Аквинатъ апостолъ нового времени, потому что новое время прежде всего болѣе разрушительъ интеллекта, болѣеъ сознанія, и интеллектуализмъ Св. Оомы Аквина лучшее всего поможетъ бороться съ этой болѣзнью (см. его «Saint Thomas d'Aquin apôtre des temps modernes»). Истотизмъ быть можетъ единственное философское течение въ современной Франціи, которое вѣрить въ бѣтіе и знать, за какую реальность оно борется. Фран-

цузская академическая философія онончательно безразлична стала къ своему предмету, т. е. къ реальности, и повидимому гордится своимъ безразличіемъ, своей неспособностью отнести свое познаніе къ бытию. Во Франціи кесомінно есть католическое движение, оно захватываетъ молодежь, ионо носитъ иной характеръ, чѣмъ романтическое католичество конца XIX вѣка, оно болѣе реалистично, активно, классично по своимъ идеаламъ, связано съ национализмомъ, хочетъ устроенія націи. Истотизмъ выражаетъ это направление. Ж. Марітенъ очень популяренъ въ католическихъ кругахъ, особенно среди молодежи. И очень характерно, что онъ былъ анархистомъ и бергсонианцемъ и быть обращенъ въ католичество величайшимъ католическимъ писателемъ Франціи новѣйшаго времени. — Л. Блуа, художникъ, а не философъ въ своемъ мышлѣніи, былъ члопѣкомъ апокалиптическаго и пророческаго духа, который икъ въ настія томистской рамки не могъ быть вымѣщенъ. Намъ необходимо знать это серіозное теченіе западной религіозной мысли, хотя наша собственная религіозная мысль идетъ совсѣмъ другими путями. Намъ чуждъ и Аристотель и Св. Оома Аквина, мы платоники по своей традиціи и иѣтъ для насъ такого разрыва между естественнымъ и сверхестественнымъ. Мы болѣе вѣримъ, что міръ и человѣкъ и всякое подличное бытіе вкоренены въ Богѣ, что божественная энергія пропицываетъ природный міръ, что совсѣмъ выѣбожественены лишь грѣхъ и зло. Послѣ явленія Христа измѣнился человѣкъ и міръ, Творецъ и твореніе соединены.

Николай Бердяевъ.

## КАТОЛИЧЕСКИЙ БОГОСЛОВЪ О РУССКОЙ РЕЛИГІОЗНОЙ ПСИХОЛОГІИ.

Orientalia Christiana. № 11. Septembre-Novembre 1924. — Michel D'Herbigny, Président de l'Institut Pontifical Oriental. L'âme religieuse des russes d'après leurs plus r ecentes publications. — № 12. Décembre 1924 — Februar 1925. — Informations sur l'orthodoxie russe   l'étranger.

О. Д'Эрбини имѣть въ Католической Церкви официальное признаніе лучшаго знатока Православной Церкви. Его перу принадлежать многочисленныя сочиненія и статьи, свидѣтельствующія

о большой начитанности въ этой области. Мѣсто, которое онъ занимаетъ — президента Восточного Понтификального Института въ Римѣ называетъ на авторитетность его отзывовъ, которые мы мо-

жемь принимать, какъ весьма близкое отраженіе взглядовъ правящіхъ круговъ Католической Церкви. Ученый богословъ, авторъ фундаментального труда: *Theologica de Ecclesia* (2 тома), Д'Эрбини получилъ и литературное признаніе. Его книга: «*Un Newman russe. Vladimir Soloviev*», выдержанная три изданія, удостоена преміи Французской Академіи.

Интересъ Д'Эрбини къ Русской Православной Церкви не ограничивается областю богословія. Онь припадлежитъ къ числу тѣхъ представителей Католической Церкви, погорѣвъ которыхъ самую большую сердечность по отношенію къ russkимъ эмигрантамъ. Его обширныя связи во Франціи, въ Бельгіи и въ Римѣ позволили ему оказать воздѣйствіе на самые влиятельные католицескіе круги и побудить ихъ оказать различные виды помощи. Страна имъ, что мы между прочимъ обязаны открытию русского студенческаго общежитія въ Лилль въ домѣ, предоставленномъ іезуитомъ о. Бондоэлемъ, и где russкимъ студентамъ разрѣшено было устроить домовую православную церковь. Ихъ одна просьба, обращенная къ о. Д'Эрбини о содѣйствіи отдѣльныхъ russкимъ семьямъ, находящимся въ бѣдственномъ положеніи, никогда не оставлялась имъ безъ вниманія. Этотъ ученый богословъ и церковный дѣятель, у котораго панцирь чашь расписанъ, находить всегда время для тѣхъ, кто нуждается въ его помощи и поддержкѣ.

Мнѣ пріятно здѣсь выразить дань самой искренней и глубокой благодарности о. Д'Эрбини за все добро, которое онъ дѣлаетъ, въ духѣ такого честинно христіанскаго милосердія. И мнѣ жаль, что, переходя теперь къ предмету настоящей замѣтки, къ новѣйшему этюду о. Д'Эрбини о russкой религіозной психологіи, я вынужденъ дать отзывъ, иѣсколько иной, тѣмъ толькъ, котораго ожидаетъ читатель послѣ этихъ вводныхъ словъ.

Очеркъ начинается прекраснымъ изложениемъ идеологии большевизма пріимѣнительно къ религіи и воспитанію. Авторъ пользуется для этого совсѣмъ иѣднами, въ коихъ теорія коммунизма изложена Бухаринъ, Преображенскій и Мининъ. Онъ приводить длинныя выдержки оттуда, а также изъ «Извѣстій», далѣе ссылается на письма изъ Россіи и статьи Саролеа. Въ результатѣ получается живое и потрясающее изображеніе

деморализаціи, впослѣдствіи школой и пропагандой.

Этой мрачной и вѣрной картинѣ авторъ, изъ желанія быть безпредвѣстнымъ противопоставляетъ иѣсколько страницъ о тѣхъ кто пребываютъ въ вѣрѣ. Но тутъ мы сразу видимъ, какъ мало одного желанія быть безпредвѣстнымъ, чтобы проявить дѣйствительную объективность, если душа не лежитъ къ тому, что хочешь показвать.

Уже читая большевистскія выдержки, въ коихъ указывается какимъ прекраснѣмъ орудиемъ агностической пропаганды является вскрытие мощей, авторъ, въ пріимѣненіи считаетъ нужнымъ подтверждать, что познанію, въ иѣднѣхъ случаѣахъ, содержаніе раны православныхъ мощей не соответствовало тому, что о нихъ говорило духовенство \*). Очевидно, авторъ считаетъ возможнымъ вѣрить большевикамъ, когда дѣло касается православныхъ святыхъ. Въ противовѣсъ этому, онъ производитъ пропоноль, составленный большевиками при вскрытии мощей о. Ел. Андрея Боболы, почитаемаго католицами, удостовѣряющій нахожденіе тѣла святого. Одно это противопоставленіе достаточно характеризуетъ объективность изслѣдователя. — Далѣе, указывая на число жертвъ большевистскаго гоненія на церкви, авторъ отмѣчаетъ, какущееся ему противорѣчіе, приводимыхъ нашими Церкви. Вѣдомостями. Самъ онъ приводить, однако, имена 25 убитыхъ и трехъ погибшихъ въ тюрьмахъ епископовъ. Этому списку авторъ считаетъ возможнымъ предположить лишь слѣдующее замѣченіе: «Если поводъ къ обвиненію былъ порою обоснованъ, все же часто убийца вооружала антихристіанская ненависть».

Что сказать по поводу такой оцѣнки нашихъ мучениковъ?

Осенью 1923 года въ russкомъ православномъ приходскомъ Собраниѣ въ Парижѣ защитникъ убіеннаго Митрополита Петроградскаго Венѣампна на совсѣмъ судѣ г. Гуревичъ дѣлалъ докладъ объ этомъ процессѣ. Еврей-адвокатъ нашелъ поты для выраженія благоговѣйнаго уваженія къ мученику Православной Церкви, которыхъ къ сожаленію мы тщетно стали бы искать въ отзывахъ католического знатока нашей Церкви.

Даже въ главѣ, посвященной тѣмъ,

\*) *Orientalia Christiana*, № 11, р. 9.

кто пребыли твердыми въ своей вѣрѣ, мы съ сожалѣніемъ встрѣтили повтореніе съ чужихъ словъ инсистуацій ии Патріарха Тихона по поводу извѣстнаго акта признания совѣтской власти.

Въ результатѣ, въ описаніи положенія въ Совѣтской Россіи создается впечатлѣніе одной безпревѣтной ночи и впечатлѣніе это не ослабляется тусклыми нолебаніями свѣтлыхъ полуутѣшн., которыхъ набрасываетъ авторъ, полагающій, что этимъ онъ отдастъ должную дань безпристрастію. О. Д'Эрбінъ охотно приводитъ выдержки изъ Россіи. Письма безспорно являются драгоцѣнными источникомъ освѣдомленія о настроеніяхъ въ совѣтской Россіи; но этимъ источникомъ надо пользоваться съ большой осторожностью, ибо освѣщеніе фактъ въ нихъ, конечно, субъективное. О. Д'Эрбінъ попались письма, въ которыхъ наводилась критика на Патріарха. Но видно онъ не читалъ или не придавалъ значенія многочисленнымъ свидѣтельствамъ объ обновленіи иконы и иконочовь, о небываломъ религіозномъ подъемѣ, порою охватывающемъ массы, напр. хоть бы послѣ освобожденія Патріарха. То, что паша извѣстно по многочисленнымъ свидѣтельствамъ, какъ письменнымъ, такъ и устнымъ отъ лицъ, прѣезжающихъ изъ Россіи, указываетъ на то, что силою веций въ области религіозной и моральной люди разделились тамъ на двѣ, конечно, неравные группы: лагерь большевиковъ и сѣрая безразличная масса людей, подчинившихъ имъ разумъ и совѣсть; — и люди, сохранившіе и то и другое, прошедшіе и готовые пройти черезъ огненные испытанія. Иначе и быть не можетъ въ присутствіи той гигантской борьбы Добра и Зла, ареной коей сдѣлалась Россія. Не тусклы тѣни колеблющихся людей, а подвижники, слуги Христа (хотя бы ихъ было меньшинство) вотъ, что противополагается слугамъ антихриста. Въ первые вѣка христіанства истинная Церковь была въ матахомахъ, въ наше время въ Россіи въ тюрьмахъ и изгнаніи, кромѣ тѣхъ, кто чудомъ и промысломъ Божіимъ остались еще на свободѣ, и живутъ въ безпрерывномъ ожиданіи ареста и заточеній. Нельзі считать это меньшинство какой то *quantité négligeable*. Исторію дѣлаетъ всегда меньшинство, а не сѣрая массы.

Чтобы не быть голословнымъ я сошлюсь на того же г. Саролеа, которого цитируетъ нашъ авторъ. — мнѣ лично пришло

слышать на одномъ Собраниі въ Парижѣ, какъ г. Саролеа говорилъ о совершенно исключительномъ религіозномъ настроеніи въ Россіи, подобно коему онъ никогда и никогда не наблюдалъ.

Всѣ таціе факты о. Д'Эрбінъ считаетъ очевидно преувеличеными, ибо его мнѣніе о православіи давно составлено. Оно выражается его заключительными словами въ главѣ о пребывшихъ твердыми въ вѣрѣ. Призывая православныхъ къ возседиенію со Всепескою Церковью, онъ добавляетъ: «Московскій Кардиналь былъ бы самымъ дѣятельнымъ органомъ возстановленія духовной и национальной жизни дорогой Россіи!» (!)

Вторая часть очерка о. Д'Эрбінъ посвящена религіозной психологіи русского бѣженства, на основаніи русскихъ книгъ, сборниковъ, журналовъ и газетъ, издаваемыхъ за границей.

Здѣсь авторъ обнаруживаетъ отличающую его обширную налитатность. Едва ли среди русскихъ найдется много людей, которые могли бы съ чимъ соперничать въ этомъ отношеніи. \*)

Всѣ эти познанія, эта большая, продѣланная авторомъ работа — помогасть ли ему дѣйствительно найти ключъ къ русской душѣ, понять, чѣмъ она страдаетъ, что ей дорого?

Къ сожалѣнію, мы должны сказать — мало помогасть. О. Д'Эрбінъ жалуется, что «восточные диссиденты» не могутъ понять внутренней сущности духовной жизни католиковъ \*\*), и мы готовы признать, что онъ по своему часто правъ, но тотъ же упрекъ можетъ быть обращенъ къ нему нами. Такъ, разбирая сборникъ: «Православіе и культура» (Берлинъ, 1923) онъ находитъ «утомительными» повторяющіеся утвержденія авторовъ о великомъ значеніи православія въ мірѣ. «Бѣженцы нуждаются въ другой пищѣ. Ихъ надо и аставлять» (курсивъ подлинника). Мы можемъ легко себѣ представить, что разумѣеться авторъ подъ этими наставле-

\*) Конечно попадаются, несмотря на это нѣкоторые промахи напр. упоминаніе однимъ мальчикомъ въ мемуарахъ Н. Н. Львова инонъ Георгія Побѣдоносца заставляетъ автора предполагать, что мальчикъ назвалъ Св. Георгія Побѣдоносцевъ, спутавъ его имя съ знаменитымъ Оберъ-Прокуроромъ Синода.

\*\*) И 11, р. 102.

ніями»: очевидно ему не показались бы утомительными восхваленія католической религії. Это и естественно со стороны католика. Но может ли онъ оцінить того же отъ православныхъ писателей?

Излагать подробно эту часть очерна о. Д'Эрбінни было бы трудно: пришлось бы вмѣстѣ съ нимъ подвергать разбору отдельные статьи и книги. Мы предпочитаемъ остановиться на пѣкоторыхъ упрекахъ, которые онъ дѣлаетъ и которые мы признаемъ заслуживающими серьезнаго вниманія. о. Д'Эрбінни, къ сожалѣнію съ полнымъ основаніемъ упрекаетъ нашу первоклассную организацію въ бѣженствѣ въ чрезмѣрной легкости, съ которой даются разводы. Намъ тяжело слышать этотъ упрекъ изъ устъ неправославнаго духовнаго лица, но мы признаемъ, что злоупотребленіе разводами есть несомнѣнно печальное и сознательное явленіе, на которое пора обратить вниманіе; нельзя допускать, чтобы Церковь извлекала источникъ доходовъ, повторствуя распущенности иравовъ и разложенію семьи. \*)

Намъ, уже приходилось отмѣтить довѣрчивость, съ которой авторъ относится порою къ елухамъ, неблагопріятнымъ Православной Церкви. И здѣсь мы снова вынуждены предостеречь его отъ этого слишкомъ легкаго повторенія непрѣвѣреныхъ рассказовъ, des «on dit», о разногласіяхъ между епископами и между церковныхъ тренерами \*\*). Конечно, въ этой области человѣческихъ отношеній, къ сожалѣнію, часто бываетъ неблагополучно, но постороннему «благожелателю» наблюдате-

\*) Католическая Церковь, наскъ извѣстно, не признаетъ разводовъ, но на практикѣ допускается обходъ — анулированіе брака, признаніе его несостоявшимъ. Намъ извѣстенъ таиной елучай признанія недѣйствительности брака, послѣ нѣсколькихъ лѣтъ супружеской жизни и появленія на свѣтѣ дѣтей. Такіе факусы являются не меньшими злоупотребленіемъ, чѣмъ разводъ безъ законныхъ основаній.

\*\*) Впрочемъ самъ авторъ, хотя и посвятилъ цѣлую главу «братьямъ ссоразъ», предлагаетъ на нихъ не останавливаться, и отдаетъ должное избожности русскихъ православныхъ людей, которые умѣютъ отличать санъ духовнаго лица отъ его личнаго характера и воздавать должное и танимъ пастырямъ, которымъ лично не сочувствуютъ. (р. 82).

лю всего естественнѣе казалось бы воздерживаться отъ сужденія въ домашнихъ дрянгахъ. Къ тому же онъ долженъ знать, какъ часто самый благополучный по вѣнчаности фасадъ таитъ не менѣе елабостей и человѣческой немоши. Въ свое время послѣдователи модернизма воспоминались было рвениемъ къ очищенію Католической Церкви отъ ея сиротъ недуговъ, но движение это было тотчасъ же прекращено запретомъ папы. Наши грѣхи велики. За то, по ирайней мѣрѣ, никакой вѣнчаный авторитетъ не покрываетъ пхъ, и каждый изъ насъ, оставаясь вѣрнымъ сыномъ Православной Церкви, можетъ безстрашно указывать на тѣ или иные языки церковной жизни и предлагать средства для ихъ лѣченія.

Еще одинъ упрекъ, дѣлаемый авторомъ, справедливъ и заслуживаєтъ полнаго нашего вниманія: это заявленіе въ огульное осужденіе католичества со стороны пѣкоторыхъ писателей нашихъ и іерарховъ. Пусть о. Д'Эрбінни самъ порою грѣшилъ противъ безпристрастія, \*) не менѣе того онъ правъ, когда упрекаетъ православныхъ писателей во вѣнчаномъ отошненіи къ католичеству. Вѣдь прочли же мы въ одиомъ русскомъ сборникѣ аналогію между католичествомъ и... большевицамъ! Что подобныя утвержденія могутъ, серьезно высказываться, это свидѣтельствуетъ только о крайней впечатлительности и не меньшемъ недостаткѣ элементарнаго знакомства съ предметомъ, о которомъ высказы-

\*) Въ видѣ примѣра приведемъ отошненіе о. Д'Эрбінни къ Достоевскому. Мы понимаемъ, что онъ можетъ возставать противъ рѣзкихъ и чрезмѣрныхъ выпадовъ Достоевскаго противъ католичества. Но самъ, онъ въ силу этого, теряетъ всяющую мѣру въ критикѣ нашего писателя. Онъ считаетъ направлѣніе Достоевскаго исключительно антикатолическимъ, но и «антигуманскимъ», «антируссскимъ», антимонархическимъ, и антихристіанскимъ». Онъ ждеть того русскаго писателя, который обличитъ въ этомъ Достоевскаго (11, р. 91). Мы можемъ съ своей стороны поставить автору вопросъ: можетъ ли русская душа быть понята тому, кто настолько не понимаетъ Достоевскаго? Почтенный авторъ книги о Вл. Соловьевѣ, которому онъ такъ сочувствуетъ, могъ бы почерпнуть иные разсужденія въ его «Трехъ рѣчахъ въ память Достоевскаго».

вается подобное суждение. Такие разсуждения расчитаны на полуобразованную среду, в которой возбуждены национальные струны, но чувство ответственности за печатное слово должно побуждать насть к большей осторожности в суждениях.

Православному русскому человеку должно быть оскорбительно такое неизвестничество к Национальной Церкви. Видь ви и есть чувствуется какой то суетный страх перед гублением пропаганды и желание во что бы то ни стало от него отгородиться. Неужели нам так приходится опасаться за крепость своей вины? За эти пять лет беженства, или семь лет со дня подворения большевистской власти, могут ли католики похвастаться большими победами в области пропаганды среди беженцев? Да, кое кто перешли в католичество — один по убеждению, и в этом им судья их совесть, другое по впечатлительности или из материальных видов. Мы можем жалеть тех, кто от насть отдались, но проиграла ли Церковь от их ухода? Не желая никого обижать, мы можем быть совершенно спокойны на этот счет. Другое дело — дети. Здесь, к сожалению приходится напоминать иногда на слухи, когда благотворительность служить целям пропаганды. Пусть в этом именами такие высокочтимые епископы, как кард. Мерсие, но даже и в его епархии не все исполнители стоять в этом отношении на той же высоте христианской терпимости. Конечно, для убежденного католика спасение схизматика является богоугодным делом, но в наших глазах цель не оправдывает средства, и недопустимо злоупотребление доверием родителей, вынужденных, в силу недостатка средств, взвратить воспитание детей католической благотворительности.

Эти единичные прискорбные явления не могут умалить нашего благодарного чувства к бескорыстной помощи, которая сказала стольких из наших соотечественников. Ответственность родителей не снимается с них, когда они отдают детей в школы. В крепких религиозных семьях дети сдаются легко из-за чести и уважения к католичеству.

Если мы будем сами крепко и стойко блюсти эту вину, то никакая пропаганда не может быть страшна для насть или для наших детей. Оставаясь твердыши в своей вине, мы можем съяствовать за уважение относиться к католичеству.

Мне пришлось накануне отъезда Д'Эрбини: «Соединение Церквей может быть только дълом святых». Нельзя не применить всецело к этому взгляду. А пока этого нет, нам слабым людям и православным и католикам надо вооружиться той истинной терпимостью и желанием помочь другъ друга, которые исключают виновные способы « обращения » и помочь каждому выискывать все светлое и доброе у другого, а не тогъ сученье в глазах брата, который заставляет забыть о бревне въ собственномъ глазу. «Знание кадываетъ», а любовь навидаетъ» эти слова Ап. Павла должны руководить всеми, кто стремится къ возстановлению единства Церкви.

Ки. Григорій Трубецкой.

Мы закончили эти строки, когда намъ удалось ознакомиться съ новымъ выпускомъ Orientalia Christiana № 14 — Aprilis-Maius 1925. Въ немъ заключается талантливый и горячо написанный о. Д'Эрбини отчетъ о помощи Папской Миссии голодающимъ русскимъ дѣтьмъ. Отчетъ иллюстрированъ многочисленными фотографиями, которые производятъ потрясающее впечатліе. Въ немъ развернуты всѣ ужасы переживавшіеся советской Россіей въ 1922 — 23 годахъ, и приведены красноречивыя цифры. Одна ежедневная раздача обѣдовъ, начавшись съ 10.000 достигла до 160.000 человѣкъ. Рядомъ съ этимъ дѣти получали одежду и обувь. Помощь распространялась и на взрослыхъ, и на православное духовенство. При этомъ большевиками воспрещено было малѣйшее оказательство нульта, а съ своей стороны Папа исключалъ всякую пропаганду. Десянадцать духовныхъ лицъ, получивъ благословеніе Папы, выѣхали въ Россію и тамъ работали съ изумительной энергией и самоотверженіемъ; они изладили огромную организацію, потребовавшую привлечения персонала до 2.500 человѣкъ для обслуживания. Все это дѣжалось на пожертвованія, стекавшіяся въ Римъ отъ католиковъ со всего міра, при томъ часто отъ людей далеко небогатыхъ. Папа Бенедиктъ ХІ не дожилъ до осуществленія этого задуманного имъ дѣла, но онъ такъ близко принялъ его и сердцу, что въ ночь передъ кончиной трижды спрашивался, при-

шли ли советскія визы для тѣхъ, кто долженъ бытьѣхать въ Россію.

Нельзя не преклониться передъ этой силой идеализма и милосердія, которая творить такія чудеса въ Католической Церкви, послушная зову своего Верховнаго Пастыря. Я счастливъ, что свою

замѣтку я могу кончить такъ же, какъ и началъ, выраженіемъ глубокой искренней признательностью Католической Церкви, во главѣ съ Е. С. Папой и такимъ благороднымъ ея представителемъ, какъ о. Д'Эрбины. «Знаніе надмеваетъ, а любовь назидаетъ».

Г. Т.